السنة التاسعة العدد 36 ربيع 1425هـ /2004م

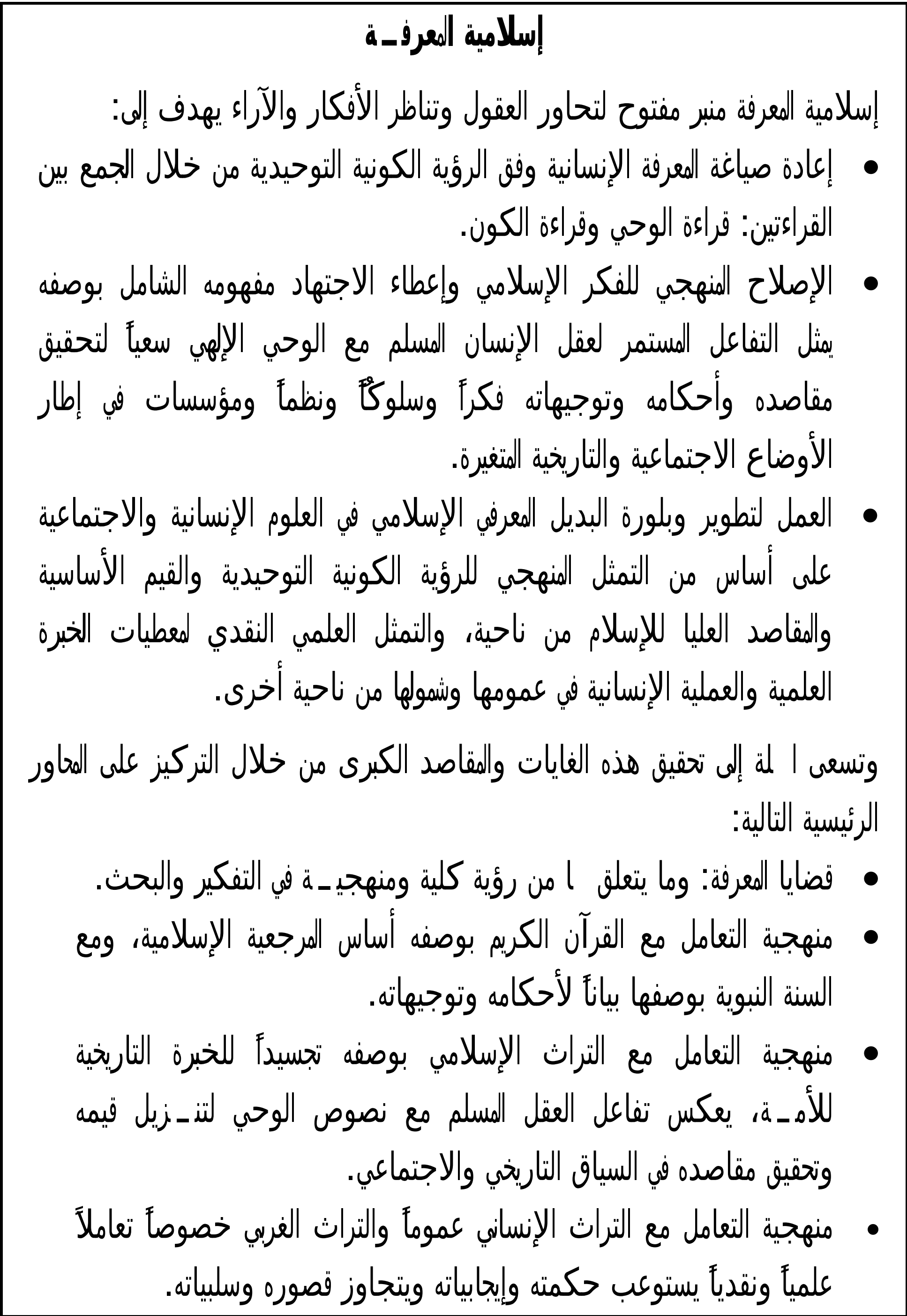
الرقم الدولي ISSN 1729-4193

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma^{c}rifah
IIIT,
500 Grove St., 2nd Floor,
Herndon, VA 20170, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

السنة التاسعة   العدد 36   ربيع 1425هـ /2004م

Vol. IX   No. 36   Spring 1425 AH / 2004 AC
ISSN 1729-4193


إسلامية المعرفـة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

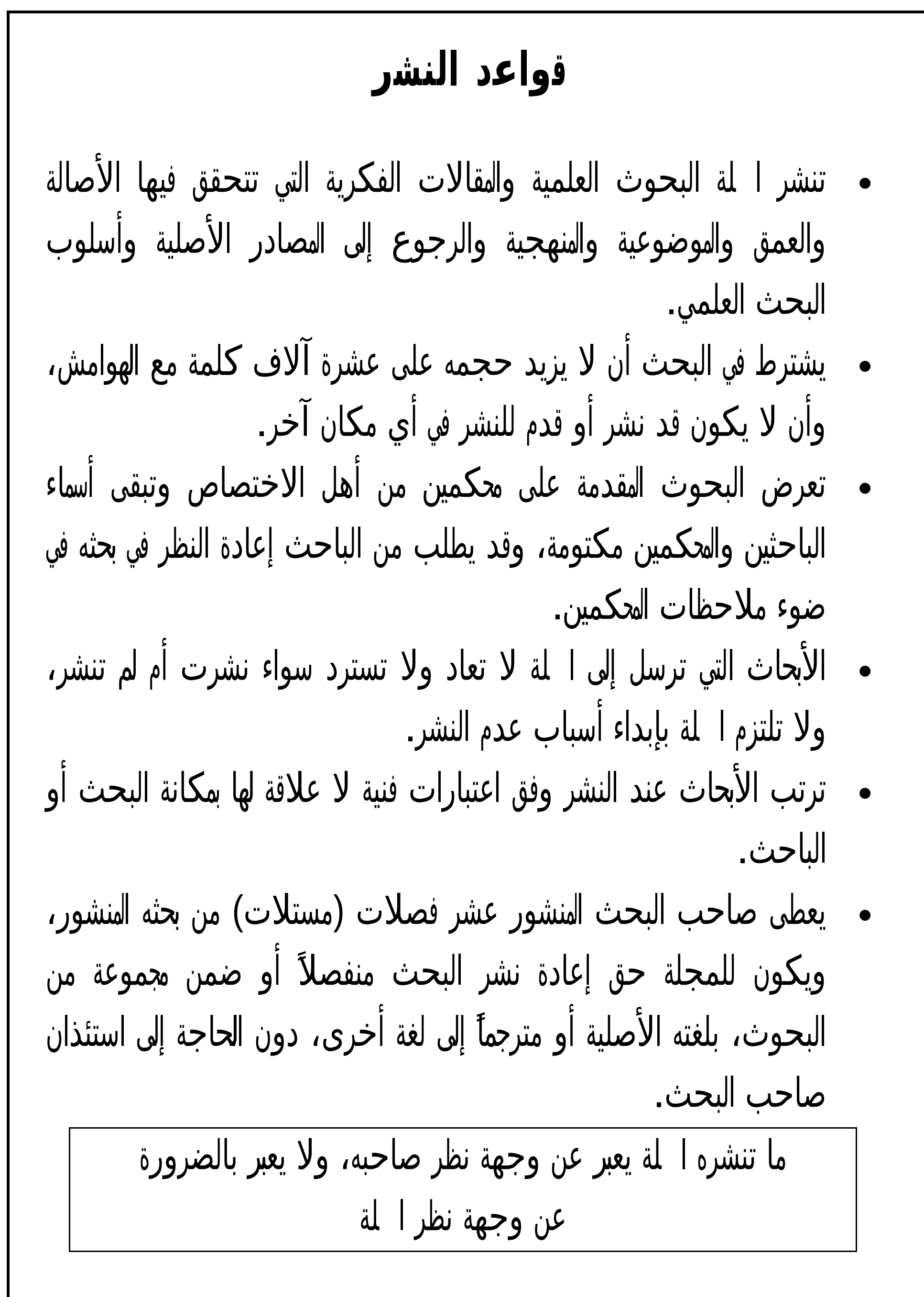
- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق ا من رؤية كلية ومنهجيـة في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمـة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنـزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

محتويات العدد 36

ربيع 1425هـ/2004م



قواعد النشر

- تنشر ا لة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى ا لة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم ا لة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره ا لة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر ا لة

كلمة التحرير

ثمّة أمران في حياة البشرية اتخذا منذ عهد أبي البشر آدم عليه السلام موضع الصدارة في اهتمامات الإنسان هما: "المعرفة والخلاص". أما المعرفة فهي الوصول إلى تصور ا هول، والإحاطة بحقيقته بغض النظر عن التعريفات الفنية للمعرفة، وما يفصل بينها وبين "الحلم" في أنظارهم. وأما الخلاص فيتحقق للإنسان بالإطمئنان بأنه لن يعذب في الآخرة بل سينعم ويدخل الجنة.

وبشيء من التساهل يمكن حصر أنشطة الإنسان كلها في الوصول إلى هذين الهدفين. فالدين يستهدف تحقيق مقصودين اثنين. الأول بناء وتنظيم علاقة الإنسان بالله تعالى. ويبدو ذلك واضحاً في العقيدة والعبادات. والثاني تنظيم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، ويظهر ذلك بجلاء في النظام الأخلاقي ونظام المعاملات، وكذلك في نظم العلاقات السلمية والحربية وما إليها عند تأسيس ا تمعات. وتختلف أساليب الناس ووسائلهم في الوصول إلى كل من هذين الهدفين أو كليهما. والوحي الإلهي الذي يحمله النص الديني الموحى أهم ما يشد الإنسان إليه أنه يقدم -بيسر وسهولة مع اليقين التام بصدقه- خارطة دقيقة وأصولاً ومصادر تعين الإنسان على الوصول إلى هذين الهدفين معاً. فهو يقدم معرفة، ويقدم سبيلاً للخلاص في الوقت ذاته. ولكن الناس يختلفون في فهمهم للنص، ونتيجة لذلك الاختلاف في الفهم أو في طرق التعامل قد تختلف سبلهم في النظر إلى المعرفة أو إلى طريق الخلاص.

والصوفي لا يختلف عن غيره من حيث كونه باحثاً عن سبيل المعرفة وعن سبيل الخلاص. فما هو التصوف ومن هو الصوفي؟ هذا ما سنحاول استجلاءه -في هذا العدد من ا لة وفي أعداد قادمة- مدركين الصعوبات الكثيرة التي تعترض سبيل من يسعى لجلاء حقائق متشابكة متداخلة لا تنتمي إلى حقل معرفي واحد واضح الموضوع، محدد المسائل والقواعد منضبط المصادر بين الأهداف. فالتصوف في إطاره

المعرفيّ خاصة تتداخل فيه وتزدحم عليه علوم التوحيد والعقائد والفقه والسنة والسيرة والبدعة والأخلاق والنفس وقواعد السلوك والإمامة والسياسة والجهاد والعلاقة مع الآخر والفردية والجماعية والعزلة والانفراد والاختلاط والانتماء ونحوها.

فإذا تجاوزنا الجانب المعرفي إلى الجانب العملي وجدنا الأمر أكثر تعقيداً، إذ إنك تجد في كل فترات التاريخ الإسلامي منذ القرن الثاني حتى يومنا هذا مواقف للصوفية أنفسهم، ومواقف منهم تتراوح بين قليل من مواقف القصد وكثير من مواقف التطرف. فمرة تجد الصوفية ذخيرة هامة من ذخائر الأمة تمارس بعض مجموعا ا عمليات الجهاد والدفاع المشرف عن مقدرات الأمة في الداخل والخارج، كما حدث لمدارس الشيخ عبد القادر الجيلاني، ومن سبقه وكثير ممن لحقه، حيث كانت مدارس هؤلاء مدارس علمٍ وساحات تدريب لإعداد شباب الأمة للتصدي لأعدائها. تجد ذلك بارزاً في كثير من حركات المقاومة والجهاد في عهود الفرنجة والتتار. وأحياناً تجدهم دعاة سائحين في الأرض ينشرون الإسلام في كل صقع أو ربع يستطيعون الوصول إليه. وفي بعض الأحيان وبعض الأصقاع تراهم دعاة عزلة وتواكل وتخاذل واستسلام، بل دعاة ترحيب بالغازي والمعتدي باعتباره جزءاً من قدر الله أو مثلاً له في تذكير الناس بما فرطوا وأسرفوا ليعودوا إلى الله. ومرة تجدهم يتقدمون الصفوف في الأزمات ليعينوا الأمة على مواجهتها، وتجدهم أحياناً أخرى قابعين في الزوايا والتكايا مستسلمين. ولذلك كان من الصعب على الباحث أن يقول في ذلك كله الكلمة السواء. ولعل من الإنصاف أن نقول: إن الصوفية فصيل من فصائل الأمة يرشد برشدها ويغوى بغوائها؛ فهم كما قال دريد بن الصمة:

وهلْ أنا إلاّ مِن غُزيةَ إن غَوت غَويت وإن ترشد غُزيةُ أرشدِ

فليس من العدل تحميلهم وحدهم مسؤولية الإنحرافات الخطيرة التي حدثت في فكر الأمة. وليس من الإنصاف إنكار أيادي بعضهم البيضاء في نشر الإسلام في آسيا وإفريقيا وكثير من المناطق النائية آنذاك. ولكن التاريخ الحافل لهذه الأمة يلقي على كواهل الباحثين أعباءً كثيرة وهم يحاولون الميز بين الإيجابي والسلبي من ذلك كله.

إن محاولة الوصول إلى تحديد منهاجي دقيق لمحاور القرآن الأساسية تصلح أن تكون أعمدة كبرى تدور حولها محاوره الأخرى بحيث يمكن اتخاذها منهاجاً قرآنياً لمراجعة التراث والتصديق عليه، مكنتنا من تمييز ثلاثة محاور هي: التوحيد، والتزكية، والعمران. ولا شك في أنّ الحديث عن التزكية يقود إلى التصوف باعتبار أنّ التزكية هدفه وعموده وأساسه وأهم محاوره.

والتعمق في دراسة التصوف وبيان نسبته إلى الوسائل القرآنية لتحقيق التزكية يضعنا أمام مسرحٍ تلاقت على ساحته الأفكار والعقائد والأديان التي وجدت في الشرق القديم لتقدم أشكالاً متنوعة من الخبرة الدينية في إطار محاولات أفرادٍ وجماعات الوصول إلى سبيل الخلاص بطريق مجاهدة النفس، لتحقيق التطهر النفسي والتزكية القلبية.

ولقد ابتلي تاريخ المعارف والعلوم من وقتٍ مبكر في تاريخنا بانقسام المؤرخين للمعارف في الإسلام إلى فريقين. الفريق الأول يعتبر أن كل ما انتجه المسلمون قد اقتبسوه من حضارات وثقافات أخرى، وأن كل ذلك ناجم عن الاحتكاك بالآخرين والتأثر بهم. فالمسلمون في نظر هؤلاء مجرد نقلة ومترجمين. وهذه مقولة أشاعها الاستشراق الغربي وتبنتها بعض التيارات الفكرية الإسلامية التي لا تستطيع النظر -لا بالبصر ولا بالبصيرة- إلا بنظارات غربية. "فأصول الفقه" مثلاً اعتبر علماً مقتبساً من الإغريق؛ وقيل إنّ الإمام الشافعي كان يتقن اللغة اليونانية فساعده ذلك على الاطلاع على أصول القوانين، فبنى أصول الفقه الإسلامي عليها وعلى ما استفاده من التراث اليوناني؛ وقيل إنّ الفقه نفسه متأثر بالقانون الروماني، وإنّ الإسناد في الحديث اعتبروه امتداد للتراث العربي الجاهلي، فالعرب كانوا يحرصون على حفظ وضبط أنسابهم وشعرهم وأنساب خيولهم وكلامهم، فأخذ علماء الرجال من ذلك علوم الإسناد أو مما ورثوه عن العرب منها وبنوا عليه مطورين ومغيرين في موضوعات الإسناد أو علم الرجال. وكذلك الفلسفة والمنطق والعلوم التي تعرف اليوم بالعلوم البحتة. ولم يكن التصوف بدعاً أو استثناءاً من تلك القاعدة. ولذلك فقد ذهب كثير من الكاتبين في

التصوف لدى المسلمين تاريخاً ونشأةً وأصولاً وتطوراً إلى نسبته إلى العوامل الخارجية، والانفتاح على تراث الآخرين والمثاقفة معهم. فهو في نظرهم من جملة العلوم الطارئة أو المنقولة إلى الساحة الإسلامية من جهات مختلفة.

أما الفريق الثاني فقد ذهب إلى أن جميع العلوم التي حفلت ا البيئة الفكرية والمعرفية والثقافية الإسلامية هي علوم إسلامية لا تأثير لأي عاملٍ خارجي في نشأ ا أو بنائها وتطورها وأ ا جميعاً قد تم استنباطها من الكتاب والسنة. وهؤلاء ربطوا التصوف برسول الله صلوات الله عليه وعلى آله وسلم، فهو الذي كان يصبر على الجوع، ولم يكن يستكثر من الدنيا لا قبل أن تفتح عليه ولا بعد ذلك حينما كان الذهب يصب ويكدس في مسجده عليه الصلاة والسلام، فيقسمه بين الناس حتى لا يبقى لديه منه شيء. كما ربطوا التصوف بخلفائه وكبار أصحابه وبعض آل بيته الذين استنوا بسنته عليه الصلاة والسلام. إذ إنّ التصوف أو سلوك هذا السبيل يعد ثمرة للالتزام بشكر الله تعالى والزهد في الدنيا، وكلاهما كانا من سنن رسول الله عليه الصلاة والسلام، فقد كان من هديه -الشكر والصبر والزهد.

والحق أن المعارف والعلوم لا تخضع لعملية الولادات المفاجئة وما كان لها أن تكون كذلك. وما يجري تحديده أحياناً باعتباره تاريخ ولادةٍ ومكانٍ وضع لعلمٍ ما، هي أمور تلاحظ فيها قضايا كثيرة جداً، لسنا معنيين بتوضيحها أو معالجتها في هذه العجالة.

ولذلك فإن المسلمين قد نحوا بالتصوف منحيين: الأول هو التزكية التي جاء القرآن ا يد بقواعدها كلها، ومارسها رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلم؛ فكان عبداً شكوراً، وكان رسولاً زاهداً في الحياة الدنيا وزينتها، لا يمد عينيه إلى متعها وزهر ا مما جعلها في يده وأخرجها من قلبه الطاهر النقي؛ فكان زهده عليه صلوات الله وسلامه أساساً لحركة زهدٍ منظمة، مارسها معه ومن بعده كثيرون من أصحابه وآل بيته. فصنعوا الحياة ولكنهم لم يستغرقوا فيها ولم تشغلهم عن ر م ولا عن

آخر م ولم يسمحوا لها بذلك، بل جعلوها ميداناً للتزود بمتطلبات الدار الآخرة ولقاء الله تبارك وتعالى.

الثاني هو المنحى الفلسفي الذي ينضم به المتصوفة المسلمون إلى تلك ا موعات التي مارست أموراً عديدة وتجارب روحية متعددة وضعت تراثاً ثرياً مشتركاً تعلم منه من يريد أن يتعلم كيف يبلغ مستوى السمو الروحي، والنقاء النفسي. وهذا النوع من التصوف –وهو الشائع في الغرب اليوم- تصوف ذو نزوع فلسفي خالص ضم أشتاتاً من الثقافات الأجنبية التي دخلت الساحة الفكرية الإسلامية في مركب حركة الترجمة والاحتكاك المباشر بالأديان والفلسفات القديمة التي احتك الإسلام ا في البلاد المفتوحة.

إننا ذا لا نحاول أن نضع خطوطاً فاصلة أو نبني جدراً بين الاتجاهين. ولكننا نريد أن نتبين ما وقع في البداية لأن ذلك سوف يساعدنا على فهم كثير من الظواهر التي برزت فيما بعد وأدت إلى مواقف متطرفة وأقوال لم تخل من شطط، سواءٌ أكانت مع التصوف أو ضده. بل بلغت حد الرمي والإفتاء بإقامة حد الردة ضد هذا أو ذاك من الصوفية، خاصة المتفلسفين منهم أو من يطلق عليهم بعض الكاتبين "المتألهين." وكثيراً ما نجد في تراجم هؤلاء الأعلام من يسمى بالشيخ العارف أو القطب الرباني، والهيكل الصمداني، وفي الوقت ذاته يسميه مخالفوه بالمبتدع أو المتزندق أو المرتد، الذي يمارس الهرطقة أو نحو ذلك. وحين ض بعض العلماء في تقسيم التصوف إلى سني وبدعي لعلهم يعيدون الأمر إلى نصابه لم يؤد ذلك إلى حسم الجدل في القضايا المعروضة، وبقى الخلاف ناشباً وبقيت الأسئلة مثارة.

فما حقيقة التصوف؟ وكيف نشأ؟ ولم نشأ؟ وما نصيب القرآن الكريم في تكوين بذوره الأولى؟ وما نصيب السنة النبوية والسيرة العطرة في بنيته الأساسية؟ وكيف نستطيع أن نرسم خطوط الاستقامة والاعتدال والاختلاط والميل في مسيرته؟ وما الموقف منه الآن في ظل طغيان المادة والشهوات وضمور النفس المطمئنة وانكشافها؟ وما السبيل لتنقية مواريثه من النـزعات الهدمية والعبثية والجبرية

والتواكل وتسديد عرفانياته ليكون ناتجها محكوماً بضوابط المنهجية الإسلامية والرؤية الإسلامية الكُلية، والنموذج المعرفي الإسلامي، والتأصيل لأعمال القلوب ومشاهدا ا وضبط ذلك بضوابط القرآن ا يد، وإنارة طريق السالكين بالسنة النبوية والسيرة المشرفة ليصبح التصوف منضبطاً بضوابط التزكية التي هي إحدى القيم القرآنية الحاكمة العليا الثلاثة.

ولعلنا نسارع إلى القول بأن تجاوز "الرؤية القرآنية" الدقيقة المتوازنة للحياة الدنيا، أو إسقاط تراث الأمم السابقة عليها قد أدى إلى بروز ظواهر سلبية سادت في تلك القرون المتقدمة لعل أبرزها التوجه نحو الخلاص الفردي وتجاوز مهام الخلاص الإنساني، ثم الرغبة بالعزلة، وتجاهل الشأن العام، وهو توجه تختلط فيه الخطوط وتتشابك بين الإنجاز في الحياة الدنيا، والحساب في الآخرة.

كما سادت فكرة تحجيم الرغبات والدوافع والحد منها مما أثر في إيقاف حركة الكشف العلمي أو إضعافها على الأقل؛ لأن ذلك –كله- قد أخرج من دائرة العلم الأخروي المقرب إلى الله. وقد نتج عن ذلك تأخير النهضة العلمية، والثورة الصناعية لتستحوذ أوربا بعد ذلك على سائر أسبا ا، وتقوم بتفجر الثورات المتتابعة التي أدت إلى وضع الأمة المسلمة في مؤخرة الأمم الآن. وإذا توهم قادة تلك الرؤى في تاريخنا أ م بالعزلة والإنصراف عن بناء الحياة الدنيا يحفظون لنا ديننا فها نحن نواجه عمليات تغيير قسرى أو شبه قسرى لكثير من أركان إيماننا وإسلامنا. ولذلك فإننا أحوج ما نكون إلى إعادة قراءة تراثنا –كله- قراءة فاحصة وفقاً للرؤية القرآنية ليهمن القرآن ا يد من جديد على ذلك –كله- ويصدق عليه.

وفي هذه الأيام وفي غمرة انشغال الأمة الإسلامية بكثير من الأحداث العاصفة والقضايا الملتهبة، وفي زخم الضربات المتتالية التي تكال في قلب الأمة وأنحاء جسدها وأطرافها، ومع توالي التجارب والمحاولات الفاشلة لإحداث أي تقدم اجتماعي أو تطور سياسي أو تنمية اقتصادية...

في هذه الأجواء يشعر بعض الناس باليأس والإحباط، وتضيع آمالهم في أي تطور إيجابي في المدى المنظور، فلا يرون قيمة لأي عمل يسهمون فيه في إنقاذ الأمة، ويلجأون إلى مقولة "اللّهم نفسي" بوصفها خط الدفاع الأخير. وليس من المستغرب أن يجد هؤلاء نماذج في تاريخ المسلمين يفسرون به حكمة اختيارهم، وأن يجدوا في واقع المسلمين المعاصر نماذج من شخصيات وتوجهات تبعد نفسها عن بؤرة الصراع القائم، والقضايا الملتهبة لعلها توفر على نفسها نتائج التدافع والمغالبة من صور الابتلاء والمعاناة!

ومما يلفت النظر أن ظاهرة التصوف بمعنى التوجه نحو الانسحاب من معارك الحياة في صورها الفكرية والنظرية أو الميدانية والعملية، قد أخذت في السنوات الأخيرة تتسع وتنمو، وأصبحت موضع تشجيع ودعم من جهات سياسية ومالية من داخل البلدان الإسلامية ومن خارجها. إضافة إلى أ ا أصبحت موضوع اهتمام البحوث والدراسات وبخاصة في الجامعات الأجنبية؛ الأمر الذي يخلط أوراق ظاهرة التصوف ويجعل موضوعها أكثر تعقيداً من مجرد كون التصوف اختياراً لصورة من صور التدين الذي كان لـه في تاريخنا مفاهيم وتوجهات متعددة وكان لبعضها آثار إيجابية عميقة.

من هنا جاءت دعوة العلماء والمفكرين والباحثين إلى الكتابة في محاور هذا الموضوع، لعلها أن تقدم مجموعة من الدراسات التحليلية النقدية التي توضح أبعاد الموضوع، وتنير جوانبه، وتقدم رؤية معرفية كلية حوله، تعين الأمة على تجديد طاقتها وتصفية رؤيتها ومواجهة تحديا ا وتخطي أزما ا.

وقد اقترحت بطاقة الدعوة إلى الكتابة المحاور الآتية:

1. صور التصوف في واقع المسلمين المعاصر: تصنيف الطرق والحركات الصوفية وفق معايير مناسبة توضح خصائصها.
2. طبيعة الخطاب الصوفي المعاصر وخصائصه.
3. معالم الشخصية الصوفية.

4. تحليل الأبعاد النفسية في ظاهرة التصوف: طبيعة الأشخاص الذي ينجذبون إلى التصوف أكثر من غيرهم، الحالات النفسية التي ربما تكون سبب التوجه الصوفي، طبيعة العائد النفسي للممارسة الصوفية.

5. موقع الشيخ في النظام الصوفي، وموقع المريد.

6. التصوف في الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية.

7. التصوف والاستخلاف: دراسة مقارنة.

8. التصوف والزهد: دراسة مقارنة.

9. دراسات حالة وتجارب متعمقة في الوسط الصوفي.

10. التصوف في العقل الفقهي الإسلامي.

11. التصوف الفلسفي والكلامي عند المسلمين.

12. التصوف عند من لم يعرفوا به (ابن تيمية، ابن خلدون...الخ).

13. جاذبية التصوف الإسلامي عند فئات خاصة منها على سبيل المثال: المسلمون الجدد في الغرب، في البيئات الغنية، في البيئات الفقيرة، في البيئات الجاهلة.. الخ

14. التصوف في الفلسفة: دراسة للتصوف في الفلسفات المختلفة.

15. الـ عات الوجدانية والتربية الروحية في أدبيات حركات الإصلاح الإسلامي الحديث.

16. الطرق الصوفية وحركات التحرير في التاريخ الإسلامي الحديث.

17. التطرف في التصوف: ظاهرة إنسانية تشمل الأديان عموماً.

والبحوث التي يتضمنها هذا العدد هي مما قبلته إدارة تحرير ا لة للنشر حتى هذه اللحظة، ولا يزال عدد من البحوث التي وصلت في مراحل التحكيم والمراجعة، وستبقى الدعوة مفتوحة لمواصلة البحث واستكمال تغطية المحاور السابقة التي نأمل أن تحتل موقعها في عدد آخر من أعداد ا لة في المستقبل القريب بإذن الله، وعلى الله قصد السبيل.

في التصوف المقارن: ملاحظات منهجية

عرفان عبد الحميد*

التصوف: ظاهرة دينية تتسم بالعالمية، فلا تتقيد بحدود الزمان والمكان، والأجناس واللغات والأديان، أو الدوائر الحضارية، "فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد."[1]

ومع هذه السمة العالمية للظاهرة فإن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، وضع تعريف جامع مانع للتصوف يتضمن كل مفرداته، كتجربة جوانية وجدانية وخبرة دينية، هذا ما استقرت عليه آراء الباحثين في الظاهرة على اختلاف أديا م وتباين مناهجهم، ممن تناولوها بالدراسة والتحليل، سواء من الصوفية أنفسهم أو ممن درسها من مؤرخة التصوف المقارن ومن ثم: "فليس لتعريف مهما دق أن يكون ذا معنى، شاملاً وواضحاً، ويتضمن جملة الخبرات التي توصف عادة بالوعي الصوفي. إنه شبه المفاهيم النفسية الأخرى التي لا تسمح بطبيعتها بالتعريف وتستعصي عليه."[2]

وسبب هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة كما قلنا جملة أسباب يمكن أجمالها فيما يأتي:

أولاً: إن التجربة الصوفية مهما تباينت صورها، وتعددت أنماطها –كما سنشير- تجربة فردانية خالصة تنـزع إلى الاحتجاز دون المشاركة ولا تستهوي إلا القلة من

---

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج 1965، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعة الإسـلامية العالمية في ماليزيا.

[1] James, William. The Varieties of Religious Experience, New York: Doubleday & Company, Inc, 1978, p.370

[2] Eliada, Mircea (editor). Encyclopedia of Religion, MacMillan Publishing Co., 1987, Vol.2 p.305-311

أتباع الأديان عموماً، وتنطوي بطبيعتها على نـزوع باطني[3] فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني، لا هي تخضع -ولا يهتم من يعانيها ويكابدها- بالنسقية المنطقية كما هو الحال في المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية، أو حدها بالتعبير عنها في مفاهيم دقيقة ومنضبطة. ذلك أن اهتمام الصوفي ينصرف عادة إلى ترجمة فحوى ومضمون التجربة التي يكابدها ومن ثم فإن العبارات مهما دقت لا تنقل المضمون الحقيقي للتجربة.[4]

ويزيد هذه الصعوبة بياناً الفيلسوف الديني المعاصر بول تلش قائلاً: إن الحركة الصوفية تعكس عدم الرضى بأية واحدة من طرائق التعبير الجامدة عن المطلق والمقدس، فالذي يكابد التجربة الصوفية –عادة- يتخطى ويتجاوز مثل تلك التعبيرات وتمظهرا ا المتعددة. إن المقدس المطلق يقع خارج العالم ويجاوز صور تمظهراته الخارجية المشخصة المتعينة والمباشرة.[5]

ومرد هذه الصعوبة هو أن الصوفي -وفي مختلف الدوائر الدينية والثقافية- إنما يصدر عن قناعة راسخة مفادها أن الحقيقة الكلية تجاوز الخبرة الإنسانية العادية والاعتيادية المستفادة من الحواس أو الخطاب بالكتابة والقول أو الاستدلال ثم هو يعتقد بأن، الوسائل البشرية المعتادة في الخطاب غير قادرة على التعبير عن الحقيقة الإلهية، إذ الحقيقة الصوفية مما لا يمكن الإشارة إليها بالعبارات، وحتى الإيماءات الرمزية الغامضة التي يتوسل ا البيان الصوفي إلى مقصوده؛ لا تضيف جديداً إلى المقصود. إ ا خبرة مخصوصة لا يمكن فهمها إلا ممن يتذوقها بذاته، أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه، والذي له نوع تذوق للمتجاوز، الخفي المستور وراء الرمز.[6]

ثانياً: وإزاء هذه الصعوبة التي تقترب من حدود الاستحالة، ومحاولة من الصوفي نقل مضامين تجربته إلى الأغيار والآخرين توجد صعوبة مضافة، فلأن وسائل الاتصال

[3] Dan, Joseph. Jewish Mysticism and Jewish Ethics, London: Jason Aronson Inc., 1996, p. IX

[4] Eliada, Mircea (editor). Encyclopedia of Religion, … p.305-311

[5] Tillich, Paul. The Encounter of Christianity with World Religions, Fortress Press: Minneapolis, 1994, p.71

[6] Dan, Joseph. Jewish Mysticism and Jewish Ethics, … p. IX

من اللغة العادية والخطاب والفكر، لا تستوعبها يضطر إلى التعبير عنها بلغة مخصوصة تتسم بالشِعرية والتمثيل والرمزية وا از وتنطوي عادة على التناقض: والرمز كما لا يخفى، يستر من المعاني قدر ما يظهر، فهو ظهور وخفاء معاً وفي آن واحد.[7]

بل المستفاد من دراسة التجربة الصوفية أ ا عندما تبلغ ذروة عنفوا ا، تتبدى في صيغة متناقضة وعبارات مبهمة غامضة، مما اصطلحوا عليها بالشطح[8] وقد لا تستوعب حتى هذه الشطحات المراد، فلا يبقى أمام الصوفي إلا الركون إلى "الصمت" بحيث إذا أراد النطق بما وجد لم يقدر وهذا هو "الخرس" كما سماه الشيخ محيي الدين بن عربي (1165-1240م)[9] في سبق تاريخي فريد للمعاصرين من الفلاسفة وعلماء النفس المعنيين بدراسة الظاهرة الصوفية، أمثال وليم جيمس (1842-1910م) في كتابه The Varieties of Religious Experience, ولوفيج فتجنشتاين (1889-1901م) في كتابه: المقالات tractatus فقد جعل الأول -كما سيمر بنا- الاستعصاء على التعبير العلامة الأولى المميزة للتجربة الصوفية، وأكد الثاني بأن ما هو "ثمرة للتجربة الصوفية لا يمكن التعبير عنها" وسمى قبلهما رويزيك (ت/1381م) هذه الحالة "بالسكوت المعتم."[10]

وقد أشار شيوخ الصوفية في الإسلام إلى هذه الصعوبة في التعبير عن فحوى الخبرة الصوفية وترددت باستمرار في مدونا م الإشارة إلى تلك الصعوبة وأسبا ا، فيقول أبو بكر محمد الكلاباذي (ت 390هـ/1000م): "مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من

---

[7] ibid.

[8] عرفت الصوفية في الإسلام الرمز تعريفات مختلفة ولكنها متشا ة، فعرفه الطوسي في "اللمع" بالقول: الرمز معـنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله، وقال عن الإشارة: الإشارة ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للكافة معناه. ونقل عن أبي علي الروزباري قوله: علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي. أبو خزام، الدكتور أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، ص 43، 91

[9] عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، د.ت.، وفصوص الحكم، تحقيق ودراسة وتعليق أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1446، ص 166

[10] فتاح، عرفان عبد الحميد. دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان: دار عمار، 1991، ص 308

كابد تلك الأحوال وحل تلك المقامات."[11] ويقول الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري (ت 465هـ/1076م): "وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً بينهم قصدوا ا الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمالَ والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم من أن تشيع في غير أهلها."[12] ويؤكد حجة الإسلام الغزالي هذه التقريرات في مدوناته الصوفية عامة فيقول: "أعلم أن بعضاً من مسائلك التي سألتني عنها لا يستقيم جوا ا بالكتابة والقول، إن تبلغ تلك الحالة تعرف ما هي، وإلا فعلمها من المستحيلات، لأ ا ذوقية وكل ما يكون ذوقياً لا يستقيم وصفه بالقول كحلاوة الحلو ومرارة المر لا تعرف إلا بالذوق، فمن ذاق عرف!"[13] وقد حاول شيخ الصوفية أبو عمر السهروردي البكري (ت 632هـ/1234م) بيان وجه الصعوبة في صياغة تعريف جامع وشامل للتجربة يستغرق كامل مفردا ا ومضامينها، فقال في مدونته المعتمدة لدى عامة الصوفية: "في حين أمكن تعريف علوم الفقهاء وحدها بالعبارة، لأ ا علوم ورسوم تنال بالتعلم والاكتساب، فإن علم التصوف ليس مما يمكن حده لأنه إشارات وبواد وعطايا وهبات يغرفه أهلها من بحر العطاء الذي لا ينتهي مدده."[14]

وقد تناول العلامة محمد إقبال الظاهرة الصوفية من وجهة نظر نقدية تحليلية فذة، وانتهى إلى تقرير وجهة نظر الصوفية في هذا الخصوص، وقال ملخصاً وجه الصعوبة في وضع تعريف عام وجامع لمصطلح التصوف والخبرة الصوفية، فقال: "وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الراجح أنه لا يمكن الاطلاع عليها، أي نقلها لإنسان آخر، ذلك أن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتعقل، إن محتويات الشعور الديني

---

[11] الكلاباذي، أبو بكر محمد. التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق محمود أمين النواوي، القـاهرة: د.ن.، 1969، ص 70

[12] القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان. الرسالة القشيرية، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.، ص 70

[13] الغزالي، أبو حامد. رسالة أيها الولد، النص العربي مع ترجمة فرنسية له، توفيق الصـباغ، ط2، بـيروت: د.ن.، 1969، ص 27

[14] السهروردي، أبو حفص عمر البكري. عوارف المعارف، بيروت: دار الكتاب العربي، 1966، ص 54

لا يمكن الاطلاع عليها، أي نقلها للآخرين"، وقوله هذا شبيه بما قرره العلامة نيكلسون في كتابيه "صوفية الإسلام" (ص 29) و"التصوف الإسلامي وتاريخه" (1947، ص97) حيث يقول: "إن صوفية الإسلام –وشأ م في ذلك شأن الصوفية جميعاً- يدركون أن الغاية التي يتوجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفي ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ، فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفي، وإن كان لا يقصر عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره."

وقد لخص فأوفى بالمراد الفيلسوف الديني المعروف شلاير ماخر (1768-1834) هذه الوجوه التي ذكرناها في صعوبة وضع تعريف جامع ومانع للخبرة الصوفية، وأ ا خبرة مخصوصة مباشرة وليست بحاجة إلى شهادة منتحلة لصدقها من خارجها، فقال: "إن الخبرة الصوفية، خبرة معيشة، إ ا تجاوز إمكانات القول والكتابة والادراك الفكري، إ ا مما لا يمكن فهمه إلا من خلال المعاناة الذاتية، ومع ذلك فهي لحظة تتسم بالعالمية في الخبرة الإنسانية العامة، متجذرة باستقلال في لحظة إشراق ذاتي، هي وليدة ذا ا، ليست بحاجة إلى شهادة تصديق أو تبرير منتحل، من خارجها."[15]

ثالثاً: ثم إن التجربة الصوفية، ليست بتجربة متشكلة وهوية ثابتة وقارة، بل هي بطبيعتها تجربة نامية ومتطورة تبعاً لسلم المعراج الروحي الذي يكابده الصوفي، ومع هذا التطور الصاعد في مقامات روحية متتابعة والتي تصحبها حالات نفسية هي الأخرى متطورة تتكثف التجربة وتتعمق فتتباين صورها، وقد أشار العلامة ابن خلدون إلى هذه الصعوبة المضافة قائلاً: "وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع، يعطي شرح معناه، فلم يف بذلك قول من أقوالهم، فمنهم من عبر بأحوال البداية، ومنهم من عبر بأحوال النهاية، ومنهم من عبر بعلامة، ومنهم من عبر بأصوله ومعانيه، ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبنى واحداً، وأمثال هذه العبارات

15 Eliada, Mircea (editor). “Philosophy of Religion”, Encyclopedia of Religion, … p. 309 -310

كثير وكل واحد يعبر عما وجد بحسب مقامه، والحق فإن التصوف لا ينطبق عليه حد واحد"، [16] وقال مؤكداً هذا في "المقدمة" (ص 373، الفصل الخاص بالتصوف): "ليس البرهان والدليل ينفع في هذا الطريق، رداً أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات." وقد سبق الإمام الغزالي غيره في الإشارة إلى الطبيعة النامية والمتطورة للتجربة الصوفية وأثرها في استحالة وضع حد جامع مانع لها فيقول: وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأ م لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم"، [17] ويشير في مناسبة أخرى قائلاً: "وكلام الصوفية أبداً يكون قاصراً، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه"، [18] وإلى هذا المعنى ذهب العلامة نيكلسون حيث يقول: "إن التعاريف المتعددة للصوفية التي وردت في الكتب العربية والفارسية، وإن كانت ذات فائدة تاريخية (لأ ا تكشف عن التطور التاريخي للمصطلح)، فإن أهميتها الرئيسية هي في أ ا تعرض التجربة الصوفية على أ ا غير ممكن تحديدها، لأ م –أي الصوفية- يحاولون دائماً التعبير عما أحسته نفوسهم، ولن يكون تعريف مفهوم يضم كل خفية من الشعور الديني المستكن لكل فرد. (1937، ص 97)

رابعاً: هذا كله إن نحن وقفنا عند حدود دراسة التجربة الصوفية في دائرة دينية بعينها وأديان مرتكزها النبوة والوحي الإلهي (اليهودية والمسيحية الإسلام) أو أديان غير مؤسسة على نبوة ووحي كالهندوسية بفروعها والبوذية بمذاهبها وهي أديان تتفاوت بين التوحيد والتعددية الوثنية ومرتكزها الجوهري القول بوحدة الوجود، مادية كانت أم روحية. أما إذا نظرنا وحللنا الظاهرة الصوفية بوصفها ظاهرة تعم الأديان جميعاً المنـزلة والوضعية، فثمة صعوبة أخرى مضافة تتبدى للباحث في خصائصها تتمثل في الأنماط المتعددة والصور المتباينة لما نصطلح عليه عموماً بالتجربة الصوفية التي

[16] ابن خلدون، عبد الرحمن. رسالة شفاء السائل لتهذيب المسائل، اسطنبول:د.ن.، 1957، ص 48

[17] الغزالي، أبو حامد. الإحياء، ج4، 1957، ص 82

[18] الغزالي، أبو حامد. الإحياء، المرجع السابق، ص 45

تتمظهر عادة وتتجسد في أنماط متنوعة وصيغ متباينة مما سنأتي على ذكرها، فالتجربة والخبرة الصوفية عامة "تتخذ صوراً وتعبر عن نفسها في طرائق متعددة."[19]

ذلك أن المتصوف يحاول عادة وفي الغالب من الأحيان صياغة تجربته على ورفق الدائرة الحضارية والثقافية ومحددات الإطار العقدي العام للدين الذي ينتمي إليه ويؤمن بأصوله الإيمانية، فيجهد من أجل ربط تجربته الروحية ما، أعني تفسير محتويات الخبرة وفقاً لتعاليمها، طلباً للشرعية الدينية والثقافية لمشورعه الذاتي وتجربته الفردية التي هي من قبيل الوجدانيات كما أسلفنا، وعن هذا المفهوم فإن مؤرخ الحركة الصوفية لا بد له أن ينتبه إلى مرحلتين متتابعتين للحركة الصوفية في الأديان، بخاصة الأديان السماوية، مرحلة طوفان الحركة الصوفية على هوامش الدين الخارجية، كظاهرة هامشية مدانة، مستنكرة ومرفوضة، ومرحلة محوالة الحركة التوافق مع الأصول الكبرى للدين الذي نبتت في إطاره كي تتحول الظاهرة عبر عمليات إعادة بناء حسامة من مشروع متهم بالإدانة والاستنكار إلى الإقرار بشرعيتها، والاعتراف ا يقول هانـز كونج في هذا الصدد: "ترجمة ص 7."[20]

وهذه المحاولة للتوفاق مع الأصول العقائدية للدين المنـزل تتخذ عادة صورة "الجمع بين الحقيقة والشريعة" كما جاء على لسان صوفية الإسلام، وصوفية الأديان السماوية الأخرى من اليهودية. وهذا التناقض بين الطورين للحركة الصوفية، طور الإدانة والا ام، أولاً، ثم الاعتراف الشرعي ا، هو ما يفسر ظاهرة العداوة المستحكمة، التي اتسمت بالضراوة والشدة تارة، والسماحة والقبول تارة أخرى، بين الصوفية في الأديان السماوية عامة وبين الفقهاء والمتكلمين، فطالت الصوفية – في صورة أو أخرى- إدانة الفقهاء والمتكلمين لهم وصدور فتاوى دينية بالحرم ضدهم حصل هذا في اليهودية ضد صوفيتها المعروفة بحركة الحاسيديم-التقاة حيث حكم

---

[19] Eliada, Mircea (editor). “Mysticism”, Encyclopedia of Religion, … Vol.10,

[20] Kung, Hans. Judaism between Yesterday and Tomorrow, John Bowden (trans.), Cross Road Publishing Co.: New York, 1992, p 171

الراباي أليجا بن سلمون بن زلمان (Elija Gaon of Vilna) (1720-1797) المتنفذ المتربع على عرش اليهودية التلمودية المتوارثة إبان القرن الثامن عشر- على طائفة التقاة الحاسيديم من الأشكناز بالهرطقة والزندقة وادعاء المخاريق وضر م بالحرم وحكم عليهم بالطرد. وهكذا أيضاً كان الأمر في المسيحية الأولى، حيث ا مت حركة الرهبنة بالزيغ والابتداع، واستمر الأمر إلى أن تحولت الرهبنة إلى مؤسسة بابوية تخضع لسلطا ا وتذعن لأوامر العقيدة الرسمية للكنيسة، ومع ذلك فقد تواصلت أحكام الإدانة الكنيسة ذد شخصيات وجماعات صوفية ا مت بالمروق عن العقيدة الرسمية للكنيسة، أمثال القديس أوريجون (ت 251م) ويوهانس مايستر ايكهار J.M. Echart (1260-1327) الذي ا مته السلطات الكنسية بالإلحاد والقول بوحدة الوجود، وظهرت جماعات من الغلاة في القرن الرابع عشر تولدت عن تعاليم صوفي هرطقي من أباعه هو Jan van Broeck (1293-1381) ا مت بدورها بالنـزعات العدمية واستحلال الحرمات وتجاوز المبادئ الأخلاقية، عرفوا بأسماء مختلفة مثل: أصدقاء الله Friends of God وإخوان الحياة المشاة bretheren of common life وإخوان الروح الحرة bretheren of the free spirit وطائفة الرانترز Ranters من البروتستانت في انجلترا، ممن عرفوا بنـزعا م العدمية الفاضحة وإسقاط الفضائل الخلقية المتوارثة من الاعتبار.[21] وأما قصة غلاة المتصوفة وزنادقة الزهاد في الفكر الصوفي الإسلامي فطويلة حاولنا أن نرصد مفردا ا في كتابنا **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**.[22] وجملة تلك النـزعات الباطنية الهدامة يصطلح عليها في دائرة التصوفات العالمية بالاستخفاف بالأحكام الشرعية demonization of the sacrament أو اسقاط التكاليف الشرعيةanti monialis .[23]

وجملة هذه الانحرافات في العقيدة وقواعد السلوك قد لخصها الإمام محمد بن علي الشوكاني في كتابه الموسوم "الصوارم الحداد القاطعة لأرباب الاتحاد" (ص 61-75) مما

---

[21] Smith, Margaret. An Introduction to Mysticism, London: Sheldon Press, 1979

[22] فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت: دار الجيل، 1993، ص 73-115

[23] Tillich, Paul. The Encounter of Christianity with World Religions, Fortress Press: Minneapolis, 1994, p. 71

سنشير إلى طرف منها في الصفحات التالية، وأجملها في العصر الحديث الشيخ محمد رشيد رضا في قول جامع مختصر ودقيق، فقال: "والذي أستنبطه من طول البحث والمقارنة، أن أكثر الذين خالفوا نصوص الشريعة بأقوالهم وكتبهم من لابسي التصوف هم باطنية في الحقيقة ثم قلدهم كثير من المسلمين وهم لا يعرفون أصلها"(تاريخ الإمام، ج1، ص 115)، وقد سبق المتأخرين إلى هذا الترابط في الأفكار بين المتصوفة الغلاة وفرق الباطنية العلامة ابن خلدون فقال: "ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف... كان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة...فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشا بت عقائدهم. (المقدمة، فصل التصوف، ص 473).

ونحن نؤكد أن الدرس المستفاد من الدراسات المقارنة للتصوفات العالمية هو أن التجربة الصوفية، وهي تجربة فردانية عاطفية خالصة، كانت وفي كل الأديان والثقافات ساحة مشاعة ومفتوحة للفوضى الأخلاقية ما لم تلتزم بأدبي العقل والدين معاً؛ هذا ما قرره وأكده الإمام الغزالي أعظم شخصية صوفية حددت للوعي الصوفي إطاره الشرعي الموزون بالدين والعقل الذي هي كما أفاد "ميزان الله في الأرض" والذي طبع بمؤلفاته في الزهد والتصوف الفكر الديني في الإسلام، فهي هذه المؤلفات التي طبع ا عصره، كتبها الغزالي لأتباعه وأثر ا بعد موته على تاريخ الفكر الإسلام كله. (لويس غارديه وجورج قنواتي) (1979، ج2، ص 133) وقارن الغزالي، ميزان العمل، (القاهرة، 1342هـ، 1923).

وجوه اشتقاق مصطلح التصوف:

ارجع الباحثون في تاريخ التصوف المقارن جذر المصطلح في اللغات الأوربية mysticism إلى أنه مشتق من الكلمة اليونانية muein التي تفيد الصمت وكم الأفواه والكلمة في أصلها اليوناني كانت وصفاً للمراسيم السرية الخاصة والإنخراط في صفوف الأديان الظلامية السرية والتي كانت تفرض على المنضم إليها الالتزام بالسرية التامة

والامتناع عن إفشاء أسرار الجماعة، ضناً ا على الأغيار ومخافة من عداوة خصومهم لهم.

وقد سرت هذه النـزعة السرية وكتمان التعاليم إلى الجماعات الغنوصية عامة في الفكر الديني، ففي اليهودية عرف عن الأسينين عامة والغيورين منهم خاصة المعروفين بالمغارية المعروفين (الفرق والمقالات الإسلامية-الشهرستاني) لسكناهم في الكهوف والمغارات، قسم العهد الذي يؤديه من شاء الانضمام إلى جماعتهم، كذلك سرت مراسيم الكتمان والسرية وحفظ العهد والامتناع عن إفشاء السر إلى الجماعات الباطنية في الإسلام، كالإسماعيلية والقرامطة والنصيرية، والطوائف الصوفية التي جمعت بين الغلو الشيعي والغلو الصوفي معاً، مثل القلندرية والبكتاشية الذين جمعوا تعاليمهم السرية في دساتير عمل صارت تعرف عندهم بآيين نامة.

وتحت تأثيرات الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وشيخها أفلوطين (ت 270م) مؤلف التساعيات المشهورة The Enneads فإن مدلول الصمت وكم الأفواه أصابه تحول وتغير في المعنى والدلالة، فصار يفيد التأمل النظري. وقد استبعد الباحثون هذا الوجه من الاشتقاق، أي رد المصطلح إلى التأمل النظري ا رد، لأنه يطلق أيضاً ويراد به المعرفة البحثية التأملية المستفادة من الاستدلال العقلي المنطقي.[24]

ومع هذه التحفظات والواردة، فإنا نعلم على وجه اليقين بأن المصطلح ظل وعلى الدوام وفي مختلف التصوفات يتضمن معنى الصمت والخرس وكَلَلْ اللسان مقروناً بالامتناع عن إفشاء الأسرار ووجوب الكتمان عليها، خاصة عند الجماعات التي لفقت مذاهب صوفية ذات نـزعات باطنية في اليهودية والمسيحية والإسلام. وهكذا كان الأمر أيضاً في البوذية والهندوسية، إذ دل المصطلح على الصمت المطلق في البوذية وفي الهندوسية وفي التاوية الصينية حتى ذهب وولتر رالف أنجي Walter Ralf Ange المؤرخ المتخصص في الآداب الصوفية إلى أن الصمت علامة مشتركة وعامة للتجربة

[24] Eliada, Mircea (editor). “Mysticism”, Encyclopedia of Religion, …, Vol. 10

الصوفية وذلك في كتابه عن التصوف المسيحي christian mysticism الذي يعد مرجعاً موثوقاً في دراسة التصوف المقارن.

وذهبت طائفة ثانية من مؤرخي التصوف المقارن إلى ربط المصطلح بما عرف في التراث المسيحي مصطلح mustikos الذي دل على المعاني الخفية المستورة وراء ظواهر النصوص الكتابية، بزعم أن لكل النصوص معاني ظاهرة واضحة ومباشرة وأخرى خفية مستورة وأن على الصوفي ألا يقنع بالمعاني الظاهرة بل يجاوزها إلى التماس المعاني المستورة للنص، فهي المراد على الحقيقة والمعبرة عن النص الكتابي. وسوف نلاحظ أن هذا الزعم هو حال صوفية الإسلام أيضاً.

ومعروف أن هذا المنهج الذي يجاوز الدلالة الظاهرية للنصوص الكتابية (التوراة) يرتبط تاريخياً باسم فايلو الإسكندراني فيلون Philo الفيلسوف اليهودي المعاصر للسيد المسيح عليه السلام (15 ق م –40م) (انظر Wilfon H.A.(1982), pp 7-155). وعنه أخذه أكابر آباء الكنيسة اللاتين أمثال كليمنت الاسكندراني (ت 215م)، وتلميذه الروحي من بعده القديس أوريجون (ت 251م) الذي يعد المحقق والمبدع الأول في المسيحية للتفسيرات الإشارية التي اتخذت عنده صورة ثلاثية، المعنى الحسي الظاهر، وهو من الكتاب جسده، وربما ندر وجوده، والمعنى النفسي أو الأخلاقي، وهو من الكتاب نفسه، ثم المعنى النفحاني أو الروحاني، وهو من الكتاب روحه.[25] ثم اتخذ هذا التأويل صورة رباعية يتدرج من المعنى الحرفي إلى المعنى الأخلاقي إلى المعنى الرمزي وأخيراً الدلالة الصوفية. وهذا التأويل الرباعي تبناه متصوفة اليهود المنتمين إلى حركة البالاة والمؤلف من التفسير الحرفي ثم الرمزي فا ازي فالتعبير الذوقي الباطني للنص.[26]

وفي اجتهادي المتواضع -الذي أرجو أن يكون صواباً- أن السبب الذي ساق إلى نشأة دعوة ثنائية: الظاهر والإشاري في الأديان السماوية وما دار حولها من خصومات طويلة وعنيفة بين الفقهاء والمتكلمين من جهة والصوفية من جهة أخرى راجع إلى أن

---

[25] أنظر: لويس غارديه، وجورج قنواتي، (1979، ج2، ص 60-61).

[26] أنظر: ايسدور أبشتاين، (1990، ص 334-335)

الوحي الإلهي في نظر المؤمنين بمرجعيته المطلقة النهائية يمكن فهمه من زاويتين متضافرتين ومتضايفتين هما: باعتبار مصدره الغيبي الإلهي المفارق، فهو بهذه المثابة يسمو ضرورة على دلالات اللغة البشرية المعتادة، فلن يكون بوسعها استيعابه، وثانيهما: أن الوحي الإلهي رسالة وشرع وأحكام مخاطب بها المكلفون، من جميع المتدينين بهذا الوحي على تفاوت أفهامهم، ومن هذا الاعتبار لا بد أن يأتي الوحي أيضاً في عبارات بينة وواضحة ومباشرة تتسع لها لغة البشر المعتادة عندهم، ولهذا وصف الحق تعالى كتابه المنـزل تارة بالحكمة البالغة، وأخرى بأنه وحي بلسان عربي مبين، وأنه تعالى مراعاة لحال المرسل إليهم ما بعث رسولاً إلا بلسان قومه، فلا بد والحالة هذه أن يكون المعنى الإشاري امتداداً طبيعياً للمعنى اللغوي، لا راداً له أو مجاوزاً لدلالته المعتبرة في أصل اللغة فيكون آنئذ بمثابة: "دقائق تتكشف على أرباب السلوك"، كما أشار العلامة الألوسي في تفسيره (روح المعاني –7/1)، وإلا أصبح المعنى الإشاري تحريفاً للكلم عن مواضعه، وخارجاً عن حدود الكلمة عند أهل اللغة وعاداتهم في استعمالاتهم، فلا يكون امتداداً للمعنى اللغوي، بل رداً له وتجوزاً لدلالته. وهذا شأن الباطنية الملاحدة ودعواهم إن لكل ظاهر باطناً ينسخه ويتجاوزه، وكان غرضهم الأقصى من هذه الدعوة الملحدة –كما أكد الإمام الغزالي: "إبطال الشرائع، فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظاهر، قدروا على الحكم بدعوى الباطن ما يوجب الانسلاخ عن الدين، وإذا سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعود عليه."[27]

ومع كل هذه الدلائل التي تربط المصطلح بالتفسيرات الإشارية، فإن عدداً من الباحثين رد هذا الترابط لأن التجربة الصوفية في جوهرها –ومهما تباينت أنماطها وأشكالها- هي في اجتهادهم محاولة للاتصال بالحقيقة الكلية المطلقة الواحدة.[28]

ولا أرى لاعتراضهم مبرراً ووجاهة، إذ الثابت أن صوفية الأديان جميعاً قد جهدوا من أجل تجاوز المعنى الظاهري والحرفي لنصوص الوحي الإلهي إلى المعاني الخفية

[27] الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1957، ص 11-12

[28] Dan, Joseph. Jewish Mysticism and Jewish Ethics, …, 1996, pp. ix

والرمزية التي تعتبر الظواهر آنئذ مجرد إشارات للمعاني المستورة، مع الالتزام –عند الصوفية الملتزمين بأدب الدين والشرع- بالمعنى الظاهري ووجوب الوقوف عند دلالاته التكليفية، والغالب عند المتصوفة في الأديان التمثيل لما يقصدون بجبل الثلج المغمور في مياه المحيطات، عشره فقط ظاهر للعيان ودال على تسعة الأعشار المغمورة منه في الماء والتي لا ترى بالعين.[29]

أما ما يتعلق بوجوه إشتقاق مصطلح التصوف في الإسلام، فقد تعددت التفسيرات لحدود بالغة، كما هو معروف للدارسين [30] مع انعقاد اجماع الرأي على أن الاسم: مستحدث لم يكن معروفاً –كما أشار القشيري في رسالته -قبل المائتين للهجرة- فلا عبرة إذاً بمحاولات قدماء الصوفية ومن سلك سبيلهم من المحدثين ربط المصطلح بالصوف الخشن وبالرسول الكريم عليه السلام، ومسلك صحابته الكرام، فتلك في نظري محاولات تبريرية مصطنعة ومنتحلة، قصدوا ا التماس الشرعية الدينية وشهادة التصديق التاريخية للحركة الصوفية بعد نشأ ا لأسباب كثيرة، لا مجال للخوض فيها. وتلك الوجوه من الاشتقاق قد أتت على تعدادها وذكر ا المدونات الصوفية التقليدية، كما هو معروف. وللمؤرخ الديني أن يأخذ في اعتباره -في هذا الخصوص- قاعدة محكمة مستقراة من الدرس التاريخي مفادها: أن جميع الاتجاهات في الفكر الديني العام تحاول استجداء الشرعية التاريخية والدينية على اجتهادا ا بالتوسل بأمرين متضايفين هما: التماس القدمية التاريخية لتوجها ا ثم ربطها بالسلف الأول من أتباع الدين وذلك أن إحدى القواعد العامة المتحكمة في بنى الفكر الديني أن الحق لا بد أن يكون قديماً، وإذا كان كذلك لا بد وأنه قد نقل إلى الخلف من السلف بالتواتر.

الأنماط والنماذج العامة للخبرة الصوفية:

أحصى مؤرخة التصوفات العالمية وعلماء النفس والاجتماع المحدثين الأنماط التالية التي تعد وتعتبر تجربة صوفية:

---

[29] ibid

[30] فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص 117

أولاً: الوعي المنفتح على الخارج:

وفيه تتأحد الذات الإنسانية مع العالم الطبيعي الخارجي، ويصطلح علي تعريفه بالنمط المنفتح على الخارج أو التصوف المكتسب وأحياناً سمي بالتصوف الطبيعي أو الوعي الجواني المتأخذ بالطبيعة وجمالها. ويغلب على هذا النمط ألا يكون ذا مضمون ديني، وفيه تتأمل الذات الإنسانية الطبيعة ومظاهرها الجمالية المشخصة والمتعينة في الخارج، وتتصورها على ما فيها من تنوع وتضاد: وحدة مؤتلفة نابضة بروحانية كامنة وخفية تسرى فيها، وروحانية تجاوز التنوع في الأفراد المشخصة إلى معنى الوحدة والجمال المطلق الخفي وراءها.

وعنده تسقط التناقضات والتمايز والتنوع بين المظاهر وأفراد الطبيعة، بحيث تبدو جميعاً وكأ ا ثمرة لشجرة واحدة، وتجليات لروح واحدة، وهذا النمط من الوعي الصوفي بالتأحد مع الطبيعة الخارجية نلتقيه عند أتباع المذاهب الرومانسية من الشعراء والأدباء والفنانين (لخصه وليم وردوورث William Wordworth 1770-1850) في ديوانه التمهيد Prelude وعبر عنه الصوفي الكاثوليكي الدومينيكاني يوهانس مايستر إيكهارت J.M. Echart (1260-1327) في مقولته التي سببت إدانته والحكم عليه بالحرمان والطرد من قبل السلطات الكنسية: "كل شفرة عشب وقطعة خشب وحجر هي تجليات لوحدة كونية واحدة." وأورد مقولته المبشرة بوحدة وجود طبيعية من بعده في القرن السادس عشر المتصوف البروتستانتي يعقوب بيمه Jacob Boehme (ت 1624) الذي صرح بلغة وحدة وجود مادية خالصة أن الله كائن في الطبيعة.[31]

وهكذا الحال مع النفس الإنسانية عند هذه الطائفة القائلين ـذا النمط من الوعي الصوفي، ففيها نـزوع فطري موروث للتأحد مع الكل الكوني وأن هذا التأحد هو مصدر الحيوية في الإنسان وباعثها.

ثانياً: النمط المنكفيء على الذات:

---

[31] Great Books of the Western World. “The Introduction”, Chicago: Encyclopedia Inc., 1990, Vol. 1, Ch. 29 (God), pp. 433-470

وهذا النمط من الوعي الصوفي، وهو الأكثر تطوراً من سابقه، بل أنه المراد والمقصود عموماً من مصطلح التجربة الصوفية، وفيه يفقد الصوفي وعيه، عبر عملية تطهرية شاقة فيها مكابدة ومعاناة معيشة هي معراج روحي في درجات متصاعدة، عرفت عند آباء الكنيسة وعند صوفية الحاسيديم اليهود وعند صوفية الإسلام للفناء. وينتهي هذا المعراج إلى غياب الوعي بالذات والأغيار بل وزوال وفناء الوعي بكل معطيات الحس والفكر أو الاستجابة لدواعي الرغبات والشهوات، بالتأحد بالكلية في الحق الواحد المطلق في لغة الفلاسفة من الصوفية أو بالخالق تعالى في لغة متصوفة الأديان السماوية، فتختفي كل تفرقة بين الذات وموضوع إدراكها، وهو المقام الذي أسماه الإمام الغزالي وصوفية الإسلام بالاستغراق بالكلية في الله تعالى وأسماه الإمام ابن تيمية بالفناء الشهودي تمييزاً له عن الفناء الوجودي وعرف في التصوفات الهندوسية والبوذية بالاتحاد بالنفس الكلية عبر معراج روحي تطهري ذي مقامات ثمانية هي (الطريق النبيل ذو الثماني شعب): سلامة الرأي، سلامة النية، سلامة القول، سلامة الفعل، سلامة النفس، سلامة السعي، سلامة الوعي، وسلامية التركيز. ثم التحقق بالطمأنينة الجوانية المطلقة المقرونة بالبصيرة النافذة التي تحرر الهندوسي من الصفات السلبية مثل: الكبر والعجب، والجهالة والتغلب، على عشرة من الشرور التي تلازم الإنسان وهي: أوهام النفس والشك وبذل الجهد من أجل القوت والملذات والشهوات الجسدية والرغبة في إدامة الحياة السماوية والعجب والكبر وادعاء التقوى والاستقامة والجهل وحب الحياة الأرضية والحقد وكراهية الآخرين.[32] وهو ما اصطلح عليه صوفية الإسلام بالفناء الأخلاقي أي فناء الأخلاق المذمومة ببقاء الأخلاق الفاضلة والمحمودة، ومن هنا جاء تعريف بعضهم للتصوف بأنه "تخلية وحلية"، أو كما عرفه أبو محمد الجريري (ت 331هـ) حيث قال: "هو الدخول في كل خلُق سني، والخروج من كل خلق دني."

---

[32] انظر: أحمد شلبي، 1986

وفي هذا النمط من اللاوعي، الصوفي المفارق، يتحقق الصوفي بنوع معرفة، ليست كَسبية تنال بحيلة الدليل وإعمال الفكر بل هي معرفة تنفث في روع المتصوف، إ ا معرفة –في زعمهم- منح وعطايا يغرفها الصوفي الواصل من بحر العطاء الرباني اللامتناهي (وهي المعرفة اللدنية والحكمة الخالدة) تبدأ في صورة لوامح ولوامع وبوراق عابرة ولحظية ثم تستقر وتتمكن في صيغة معرفة حقة تتسم بأ ا يقينية وتتسم باللحظية والمباشرة، من غير حجاب وواسطة من حد أو عقل وبالصدق الضروري.[33]

ومع اتساع دائرة الدراسات النفسية والاجتماعية فقد أضيف –اعتباطاً- نمطان آخران من الوعي الصوفي إلى النوعين السابقين، وهكذا نلتقي في الدراسات المعاصرة بالأنماط الأربعة التالية، مما يعتبر في نظر الباحثين في التجربة الصوفية وعياً صوفياً:

1. التصوف المفارق: فوق الطبيعي وهو ما أسميناه بالنمط المنكفيء على الذات، وهو المراد أصالة.

2. التصوف الطبيعي: وهو النوع الذي اصطلحنا عليه بالنمط المنفتح على الطبيعة، وإن الله تعالى منبث في العالم الطبيعي، فالله هو الطبيعة والطبيعة هي الله.

3. نمط الوعي الصوفي المتمثل في حالات فقدان الوعي المستثار بالعقاقير والمخدرات وتناول حبوب الهلوسة، وهذا النمط مما يصطلح عليه علماء النفس والاجتماع بالحالات الصوفية المستثارة بالمواد الكيماوية.

4. الوعي الصوفي الناتج عن الإصابة بأمراض عصابية.[34]

ورغم اعتراض العديد من المهتمين بدراسة التجربة الصوفية في الأديان على اعتبار النمطين الأخيرين حالات صوفية ووصموهما بالتصوف الممسوخ والكاذب ومبررين ردهم بأن الأول مصدره كيماوي وأن الثاني يمثل حالات من الشذوذ النفسي ومظاهر لأمراض عصابية، فإن المهتمين بالدراسات النفسية والاجتماعية يرون أن الباحث في مثل تلك الحالات النفسية والعصابية ليس من شأنه الاهتمام بالأسباب أو العوامل

---

[33] فتاح، عرفان عبد الحميد. دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان: دار عمار، 1991، ص 291 وما بعدها.

[34] وعن هذا الفهم عرف خصوم التجربة الصوفية بأ ا: حالات مرضية ومظاهر لاضطراب عصابي

المنشئة لها، وإنما ينحصر همه وقصده في دراسة المظاهر الخارجية البادية على الأفراد، مع توكيدهم بأن تناول العقاقير المخدرة إن تحول إلى الإدمان المزمن، فإنه لا يعين أبداً على تطور وسمو جواني وأخلاقي، بل العكس تماماً، يسوق إلى تحطيم الشخصية الإنسانية وعوقها نفسياً واجتماعياً وأخلاقياً، وأما حالات الهستيريا، والكبت المزمن والا يار العصبي، وسواها من الأمراض النفسية الأخرى، فهي حالات استثنائية وغير سوية في نظر المنكرين لاعتبارها حالات من الوعي الصوفي، فلا يجوز ولا يصح -في نظرهم- إدراجها ضمن أنماط الوعي الصوفي، ومن هنا اصطلحوا عليها بالتصوف المنتحل والفاسد الذي لا اعتبار له.

على أننا رغم حملات الإنكار تلك، سنلتقي في دراستنا بأنماط من الوعي الصوفي، حتى في دائرة الفكر الصوفي في الإسلام، مشخصة في طوائف من الغلاة الذين أسماهم الصوفية الملتزمين بأدبي الشرع والعقل بالمستصوفة،[35] مثل القلندرية والقزلباشية والعلي إلهية والبكتاشية والنوربخشية والنعمة الإلهية والتختجية.[36]

ممن أباحوا شرب الخمر في حلقات السماع وسموها مدامة حيدر، وعرف عنهم تناول المخدرات كالحشيشة قبل إقامة مجالس العربد –طقسية- كذلك نقرأ عن بعض المظاهر النفسية والعصابية المصاحبة للجذبة الصوفية مثل: الجنون المؤقت وحالات الإغماء والاستغراق في أحلام اليقظة-الفنطاسيات، وادعاء الخوارق والشعبذة.[37]

الخصائص العامة المشتركة للتجربة الصوفية:

انتهى عالم النفس الأمريكي المعروف وليم جيمس في دراسته الموسومة ب"تنوعات الخبرة الدينية" وفي الفصل الذي خصصه للحديث عن التجربة الصوفية

---

[35] شعر شيوخ الصوفية الملتزمين بأدبي الشرع والعقل بثقل مساوئ المنتحلين اسم التصوف عموماً علـى طريقتـهم فاجهدوا أنفسهم لإقامة الفصل التام بين التصوف الصحيح والمنتحل دفعاً للالتباس، يقول الهوجويري: وهم يسمون أهل الكمال منهم بالصوفي، ويسمون المتعلقين م وطلا م بالمتصوف...والمتصوف هو من تشبه م من أجل المال والجاه وحظ الدنيا...المتصوف عند الصوفية كالذباب، وعند غيرهم كالـذئاب أنظـر: الهوجـويري، كشـف المحجوب، الترجمة العربية، ص 431

[36] انظر في آرائهم ونمط سلوكهم العام (Trimingham, Spencer, J: 1971, pp. 52; 69;81;90)

[37] Arberry, A.J. Revelation and Reason in Islam, New York: Macmillan Co.,1956, p. 110

الذي استغرق الصفحات (330-417) وأيده فيما ذكر من خصائص مشتركة تعم التجربة الصوفية، على اختلاف دائر ا الدينية والحضارية آخرون من مؤرخة التصوف المقارن إلى أن أهم الخصائص المشتركة للخبرة الصوفية أربعة هي:

1. **الاستعصاء على التعبير:** بمعنى أن محتوى الخبرة الصوفية ومضمو ا -كما أسلفنا في المقدمة- ومن حيث أ ا تجربة ذاتية وفردانية خالصة، وتمثل حالة من الوعي المفارق مما لا يمكن التعبير عنها أو وصفها بالكلام والخطاب، ولهذا أيضاً لا يمكن نقلها إلى الآخرين وهذه الخاصية قدر مشترك في التجربة الصوفية على تنوع دائر ا الدينية، وهي الخاصية التي أسماها الإمام بكلل اللسان وابن عربي بالخرس واصطلح عليها صوفية الهندوسية بالصمت المطلق.

إن الصمت ظاهرة مستحكمة في التجربة الصوفية لأن الذي يعانيها، يبدأ المحاولة عادة بغلق منافذ الحواس كلياً (في الهندوسية) وذلك استباقاً وتمهيداً لانفتاح البصيرة الجوانية واستقبالاً للمعرفة النورانية التي سرعان ما تنبثق من أعماق أغوار النفس التي وصلت في معراجها الروحي إلى الحق تعالى (عند صوفية الإسلام) أو اتحدت بالنفس الكلية في التصوف الهندوسي.

وقد أشار المستشرق المعروف نيكلسون في دراساته المستفيضة عن التصوف الإسلامي وتاريخه وشخصياته ونظرياته إلى هذا الأمر فقال: "إن صوفية الإسلام شأ م في ذلك شأن الصوفية جميعاً، يدركون أن الغاية التي يريدون تحصيلها من الطريق الصوفي ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ، فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال، وليس لهم أنفسهم إلا أن يتذوقوها، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفي، وإن كان لا يقصر عن وصف طريق السلوك إلى هذا الهدف، من أوله إلى آخره."[38] ويؤيد وليم جيمس هذه المعاني

[38] R.A. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press, 1961,

قائلاً: "إن التجربة الصوفية تتحدى التعبير، فليس في الإمكان التعبير عن مضمو ا في كلمات، ومن ثم فإن كيفيتها لا بد لمعرفتها من تذوقها مباشرة."[39]

وهذا عين ما صرح به الصوفية الذي قال الإمام الغزالي في وصف تجربتهم الجوانية: "من ذاق عرف" وعبر عنها في الإحياء (25/3) بقوله: "التصوف أمر باطن لا يطلع عليه."

2. **النسقية الفكرية:** من المفترض والأمر الطبيعي أن تتعارض معطيات الخبرة الصوفية وتجافي معنى النسقية الفكرية من حيث إ ا وعلى تنوع أنماطها وصورها، مواجيد وجدانية-عاطفية، ولا تقع في نطاق العلم، فهي ليست علماً، لأن العلم منهجه الاستدلال والخبرة الحسية ولذا أمكن التحقق من صدق قضاياه بالرجوع إلى الواقع وشهادته.

ومع هذا التناقض الصارخ بين الخبرة الصوفية والمستفاد من العلم، فإن التجربة الصوفية في نظر الخائضين لمعتركها، تمد صاحبها بنوع من النسقية الفكرية، بل هي المعرفة اليقينية حقاً. ولغياب شهادة التصديق على هذه المعرفة النورانية، لم يكن أمام صوفية الأديان إلى التذرع بالشهادة العالمية، على إمكا ا وتحصيلها، فالصوفية على ما بينهم من تباين الأصقاع واختلاف الأزمان والدوائر الحضارية التي ينتمون إليها، فإ م متفقون على جوهر التجربة.

وقد ساق الإمام الغزالي رداً على منكري المعرفة التي طريقها الخبرة الصوفية فقال في الإنكار عليهم: "فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة فأما النظار وذوو الاعتبار فلم ينكروا وجود هذا وإمكانه وإفضائه إلى هذا المقصد على الندور، فإنه أكثر حالات الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر، وإن حصل في حالة فثباته أبعد منه، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوب

---

[39] James, William. The Varieties of Religious Experience, New York: Doubleday & Co. Inc., 1978

القلب.[40] ويقول أيضاً: "ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه (المنكر له) معنى الذوق لم يقدروا عليه."[41] ويشير إلى وجه الاستحالة هذه العلامة ابن خلدون فيقول: "ليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق، رداً أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات." [42] ويقترب هنري بردسون من مقولة الغزالي في الإنكار على منكري المعرفة الصوفية، بل يكاد يعبر عما قاله الغزالي حرفياً.[43]

3. **اللحظية والتلقائية:** ويراد بها الغياب اللحظي المؤقت للوعي والإدراك، بالذات وبالاعتبار، في مقام الشهود عند صوفية الإسلام أو الفناء عن السوى –كما عبر عنه الإمام ابن تيمية، وعن كل ما يدرك بالحس، وعن كل ما يخطر في العقل، بل عن كل فعل وشعور، وذلك بالاستغراق بالكلية في المنطق، أو كما عبر عنه صوفية الإسلام، حصر القلب في الله تعالى وتركيز التأمل في صفاته. ومع هذه الحالة بالغياب –غياب الوعي والشعور- فإن الصوفي يرقى إلى نوع وعي مفارق وغير طبيعي أو اعتيادي يصطلحون عليه بالشعور المفارق المتجاوز تنتفي فيه، ومعه، كل معاني الثنائية والكثرة، ويكون حال الصوفي كحال "االطائر المتفرد إلى الواحد المتفرد."

4. **السلبية التامة:**

ويقصد بها أن السالك للطريق الصوفي من حيث أنه معراج روحي صاعد، ورغم ما يبذله من جهد ومعاناة أثناء سيره المحفوف بالعقبات، للارتقاء من مقام إلى الذي يعلوه طلباً للتحقق بالمعرفة اليقينية الحقة، فإن تلك المعرفة ليست ثمرة جهده ومعاناته، بل هي معرفة متلقاة، في صورة وهب إلهي ومنحة ربانية، وليس للصوفي إلا أن يتحضر ذاته ويتهيأ لاستقبال الأنوار الإلهية في صورة إلهام وكشف لدني، والانتقال من عالم

---

[40] الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، 17/3، باب الفرق بين الإلهام والعلم.

[41] الغزالي، أبو حامد. مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشـر، 1964، ص 70

[42] ابن خلدون. المقدمة، الفصل الخاص بالتصوف، ص 272

[43] هنري برجسون. منبعا الدين والأخلاق، الترجمة العربية لسامي الدوربي، ومراجعة عبد الله عبد الدائم، القـاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، د.ت.، ص 229

الظلمات والجهل والرغبات والشهوات والإرادات إلى عالم النور الساطع والمعرفة الحقة التي لا تحتاج إلى دليل من خارجها. وعن هذا الفهم لمسعاهم فقد ميز الصوفية في الأديان عامة بين العلم والمعرفة، أو بين علم البرهان والاستدلال والكشف الشهودي العياني، أو بين علم نظري قوامه البحث والاستدلال، ومعرفة كشفية حضورية وصادقة بالضرورة، لخصها بطريق المعارضة والمقابلة بين العلم والمعرفة الشيخ ابن عربي قائلاً: "علوم الفكر بكل وجه ما تقوم مقام علوم الذكر والوحي والوهب الإلهي، في الرفعة والمكانة ...لأن الأفكار محل الغلط."[44] وأكد هذا التقابل بين العلم والمعرفة من بعده شيوخ الصوفية عامة، فقال أبو المواهب الشعراني (ت 973هـ): "فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وتخمين" (رسالة ابن عربي إلى الفخر الرازي، 5/1)، ويزيد هذه التفرقة بين العلم والمعرفة بياناً ابن عباد الرندي فيقول: "وإن شئت قلت هما ولايتان، ولاية دليل وبرهان، وولاية شهود وعيان، فولاية الدليل والبرهان لأهل الاعتبار، وولاية الشهود والعيان لأهل الاستبصار."[45]

5. التأحد بين **الذات والموضوع**

استدرك وليم جيمس على ما ذكره في كتابه آنف الذكر **تنوعات الخبرة الدينية**، فأشار إلى هذه الخاصية في مؤلفه الآخر الفلسفة البراغماتية pragmatism.

والحق فإن هذه الخاصية من أخص أوصاف التجربة الصوفية وفي مختلف التصوفات، بل إن التصوف في جوهره ودلالته الأولى والدقيقة لا يعني إلا الاتحاد مع الخالق تعالى عند صوفية الأديان السماوية أو مع النفس الكلية-الكونية في غيرها، "فالتصوف وفي دلالته التاريخية الدقيقة لا يخرج عن كونه سلوك طريق الاتحاد مع المطلق."

---

[44] بن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية، ج2، بيروت: دار صادر، د.ت.، ص 704

[45] المناجاة العطائية بآخر شرح الرندي على الحكم العطائية، مصر: مطبعة بولاق، 1278هـ، ج2، ص14، وأيضـاً ابن مسرة، كتاب الحروف والاعتبار، تحقيق كمال إبراهيم جعفر، القاهرة: د.ن.، 1978، ص 50

وعن هذا عرف التصوف عموماً بأنه: "طيران المتفرد بذاته إلى الواحد حتى عرف أفلوطين الجذبة الصوفية بأ ا فن الاتحاد مع الواحد الذي اصطلح عليه القباليون اليهود بـdevukut الذي يفيد معنى "الاتحاد بالله"، عن طريق محو النوازع الدقيقة والاستغراق بالكلية في الذات الإلهية.

وحذراً من الوقوع في الحلول والاتحاد ووحدة الوجود والإدانة بالكفر والمروق عن الدين فإن الصوفية الملتزمين بأحكام الشريعة في الأديان السماوية، حاولوا جهد المستطاع التفرقة بين الفناء الإرادي (الفناء عن إرادة السوى) والفناء الشهودي (الفناء عن شهود السوى) ثم الفناء الوجودي أو القول بوحدة الوجود، فصححوا الأول والثاني واعتذروا للقائلين ما في حين حكموا –كما فعل الفقهاء والمتكلمون في الأديان السماوية عامة- بالكفر على القائلين بالوحدة الوجودية.[46]

واستدراكاً على مجمل هذه الخصائص التي أشار إليه وليم جيمس وآخرون من دارسي الوعي الصوفي فإن المؤرخ للحركات الصوفية يلحظ عدداً من المظاهر الثانوية والهامة التي لازمت تلك الحركات، فثمة مظاهر اجتماعية وأخلاقية وسلوكية عامة ومتماثلة اقترنت بالحركة الصوفية عبر التاريخ. من هذه المظاهر أن التجربة الصوفية تسبقها في الغالب من الأحيان وتمهد لها حالة نفسية تتمظهر في الشعور بغياب الطمأنينة وعدم الراحة والقلق النفسي والاضطراب الفكري اصطلح عليه صوفية الأديان بالليالي المظلمة ويعتبرون هذه الحالات بوابة التوبة وداعية الإنابة والشروع في خوض التجربة الصوفية ومعاناة الطريق الصوفي آملين تجاوز تلك الحالات والوصول إلى الطمأنينة الجوانية، والراحة النفسية والتغلب على حالات الشك باستعادة اليقين، هكذا كان الحال مع أكابر رجال الحركة الصوفية في الأديان من أمثال القديس أغسطين الذي تجرع من مرارات موجات التنقل بين المذاهب والأديان والاستغراق

---

[46] فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، 1993، ص180-187

التام في شهوات الجسد، والسقوط في مهاوي الشك والإلحاد كما حكاها في كتابه الاعترافات.[47]

وقد صور الإمام الغزالي هذه الحالة التي تسبق اليقظة الصوفية في كتابه الذي حكى فيه تردده بين المذاهب وشكوكه الفكرية وأزماته النفسية فقال: "فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أدرس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المختلفة إليّ فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة استطيعها البتة حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى، التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه."[48]

ومن هذه المظاهر أيضاً أنه ظهرت وتظهر في جنبات الحركات الصوفية عامة نـزعات هدامة تبشر بالفوضى الأخلاقية والاتجاهات العدمية ودعوات إسقاط الفضائل الأخلاقية المتوارثة من الاعتبار مما تسبب في قيام صراع تاريخي دام واتصل بين أدعياء التصوف من زنادقة المستصوفة وبين الفقهاء، باعتبارهم حماة الشريعة، والمتكلمين باعتبارهم حراس العقيدة الصحيحة. وهكذا ظهرت طوائف وفرق وجماعات تدعي التصوف صرحت بالكفر والإلحاد واستباحة الحرمات واسقاط التكاليف والقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود والنظر إلى الشواهد، مما دفع الفقهاء والمتكلمين في الأديان السماوية الثلاث إلى إصدار فتاوى ضد مدعي التصوف المنحرف، وتكفيرهم. حصل هذا –كما مر بنا- في اليهودية وفي المسيحية وفي الإسلام أيضاً. يقول الإمام الذهبي في فلسفة الفناء الصوفية: "الفناء والبقاء من ترهات الصوفية، دخل من بابه كل إلحادي وزنديق، وأراد قدماء الصوفية بالفناء نسيان المخلوقات

---

[47] Saint Augustine. Confessions, translated by Henry Chadwick, New York: Oxford University Press, 1991

[48] الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1957، ص 106

وفناء النفس عن التشاغل بما سوى الله، ولا يسلم إليهم هذا أيضاً، بل أمرنا الله ورسوله بالتشاغل بالمخلوقات، ورؤيتها والإقبال عليها وتعظيم خالقها." (جامع الأصول، 766/4) ويقول ابن تيمية: "كثير من هؤلاء يخرجون عن ربقة العبودية مطلقاً، بل يزعمون سقوط بعض الواجبات عنهم، أو حل بعض المحرمات لهم، فمنهم من يزعم أنه سقطت عنه الصلوات الخمس لوصوله إلى المقصود، وربما قد يزعم سقوطها عنه إذا كان في حال مشاهدة وحضور، وقد يزعمون سقوط الجماعات عنهم استغناء عنها، بما فيه من التوجه والحضور ومنهم من يزعم سقوط الحج عنه، مع قدرته عليه لأن الكعبة تطوف به، أو لغير هذا من الحالات الشيطانية ومنهم من يفطر في رمضان لغير عذر شرعي زعماً منه استغناءه عن الصيام، ومنهم من يستحل الخمر زعماً منه أ ا تحرم على العامة الذين إذا شربوها تخاصموا وتضاربوا دون الخاصة من العقلاء، ويزعمون أ ا تحرم على العامة الذين ليس لهم أعمال صالحة، فأما أهل النفوس الزكية والأعمال الصالحة فتباح لهم دون العامة.[49]

ويصف التهانوي صاحب الحلولية من المستصوفة فيقول: " الحلولية فرقة من الصوفية القائلين بإباحة النظر إلى النساء والمرد يرقصون ويطرقون، ويقولون: إن هذه من صفات الله تعالى التي حلت علينا، وهي مباح، وهذه كفر محض، وبعضهم يقيمون مجالس لهم، وعليهم لباس الدراويش ويتصايحون بآه وواه، وبالبكاء وإظهار الحرقة وشق الجيوب والأكمام وإلقاء العمائم بالأرض؛[50] والملفت للنظر -في هذا الخصوص- أن هذه الأوصاف قد تلبست ا جماعة التقاة الحاسديم الذين، كما يشير روبرت إم سلتزر (1980) اعتادوا في مجالس الذكر التي يقيمو ا التصفيق والقفز والدوران والهياج العاطفي مما يصطلح عليه في التصوف المقارن ب"العربيد-طقسية" والتي هي أيضاً من أهم وأخص صفات الحركات الطقوسية المنتشرة في الولايات المتحدة حديثاً.

---

[49] فتاوى شيخ الإسلام، 1982، ج11، ص403

[50] كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص709

على أن الموضوعية والحيدة العلمية تقتضينا أن نقول أن شيوخ التصوف الملتزم بأحكام الشرائع في الأديان السماوية قد بادروا قبل الخصوم إلى إدانة هذه الشذوذات في العقيدة والانحرافات في السلوك وكفى أن نستشهد بأقوال أئمة الصوفية المعتبرين في الإسلام أمثال الجنيد البغدادي والقشيري وحجة الإسلام الغزالي وآخرين لا يحصون ممن حملوا حملات قاسية على أولئك الذين ادعوا التصوف كذباً ونفاقاً والذي ما قصد به شيوخه الكبار إلا تمام الأدب، وكمال الأخلاق والالتزام التام بأحكام الشريعة وحدودها.[51] يقول عبد الوهاب الشعراني (1953): "ومن شأن المريد أن يحافظ على آداب الشريعة والمشي على ظاهرها ما أمكن، فإن الترقي كله في امتثال أمر الشرع. هذا أمر قد أغفله غالب من شم رائحة التوحيد من أهل هذا الزمان، فيصير يتعدى حدود الله في مأكله وملبسه وكلامه وفعله. وهذا كله زندقة لرفضه الشرائع." وهكذا كان الأمر في التصوف اليهودي الذي قرر مبرزوه بأن سلوك طريق التصوف مبتدؤه الالتزام التام بأحكام الشريعة الموسوية (الهالاخاه) فيقول يوسف دان: "أن الكامل من كل الوجوه فقط اعتبر مرشحاً لسلوك الطريق الصوفي ونيل الغاية المرجوة من سلوك الطريق."[52]

على أننا ننبه ثانية إلى أن طبيعة التجربة الصوفية، من حيث أ ا تجربة وجدانية-عاطفية محضة، مشروع بطبيعته منفتح على الفوضى الخلقية والانحراف في العقيدة والسلوك.[53] هكذا كان الحال عبر تاريخ التصوفات في الأديان جميعاً، حيث نبتت في أحضان الحركات الصوفية النـزعات العدمية الآثمة والاستهانة بالأحكام الشرعية والتحلل منها وادعاء الدجل والشعبدة والمخارق لتصبح التجربة الوجدانية ساحة مشاعة لنمو الأساطير والخرافات والكهانة الكاذبة والرؤيات المختلفة وتعاطي السحر والاعتقاد بالقوة السحرية للحروف والأرقام (الجماعات الحروفية في التصوف الشيعي والتصوف اليهودي).

---

[51] فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، ص 73 وما بعدها

[52] Dan, Joseph. Jewish Mysticism and Jewish Ethics. …

[53] ibid

وتقترن ـذه الدعاوى المرجفة أنماط سلوكية منحرفة مثل إقامة حفلات العربيد-طقسية التي يتخللها الرقص والغناء والتصفيق والقفز والدوران حول النفس والهياج العاطفي والقول بالشواهد، [54] والتعبير عن الحب الإلهي في عبارات جنسية مفضوحة بل وإقامة حفلات للعهر الجماعي المقدس –عند الزنادقة والحلوليين- برغم كاذب مفاده أن المتصوف الذي تحقق بالتأله التام، يكون معصوماً عن اقتراف الذنوب، ومن ثم فكل سيئة يقترفها، صغيرة كانت أم كبيرة، لا تعتبر اجتراحاً للسيئات، لأنه بتألهه قد تشبه بالله، المنـزه عن النقائص.[55] وفي نفس هذه الدعوى، ومثيلات لها كانت تتردد على ألسنة زنادقة الزهاد من مدعي الانتساب إلى التصوف الإسلامي فكانوا يصرحون قائلين: "رفع الحبيب عنا التكاليف" وتأول هؤلاء الإباحة قول الله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأْتِيك الْيقِين﴾ (الحجر: 99) قائلين: "إذا وصلت إلى مقام اليقين سقطت عنك العبادات."

ومن المظاهر التي اقترنت باستمرار بالحركة الصوفية في مختلف أنماطها وتنوع الدائرة الدينية والثقافية التي نشأت في إطارها ظاهرة تبعية المريد السالك للطريقة لإرادة شيخه الروحي -المطاع- وفناء إرادته كلياً في إرادة شيخه (أو البير في اللغة الفارسية، وفي نظم الرهبنة المسيحية لرأس الدير abbot-be ومقدمه وعند طائفة التقاة الحاسيديم في اليهودية لشيخ الطائفة الروحي zaddiq-moreh وعند الطوائف الهندوسية guru، بدعوى أن المعراج الروحي للسالك المبتدئ لا يمكن أن يتحقق ويؤتي ثماره إلا بالخضوع الكلي لإرشاد الزعيم الروحي، الذي تجب طاعته من غير سؤال، لتتخذ الطاعة له وتتحول إلى عبودية عمياء خرساء بكماء، لا يقرها دين أو عقل، فمن شأن

[54] القول بالشواهد الذي قرنه القشير بالشرك والكفر ووصفه الشيخ عمر السهروردي بالزندة والإلحاد ويقول عـن هذه الطائفة من المترسمين للتصوف الإمام ابن الجوزي: "أعلم أن المتصوفة في صحبة الأحداث على ستة أقسـام، الأول: أخبث القوم وهم ناس تشبهوا بالصوفية ويقولون بالحلول...وزعموا أن الله تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية ومنهم من قال هو حال في المستحسنات. لتفاصيل أكثر انظر: فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سابق، 1993، ص 87-90

[55] Elidada, Mircea. Encyclopedia of Religion, … Vol. 2, p

المريد: "أن لا يقول لشيخه قط لِم فقد أجمع الأشياخ على أن كل مريد قال لشيخه لِم لا يفلح في الطريق."[56]

منهاج الدارسين للتجربة الصوفية:

هل التجربة الصوفية بخصائصها العامة المشتركة التي فصلنا في صورها تجربة واحدة ومتماثلة في الأديان جميعاً، أم إن لكل دين تجربته الصوفية الخاصة والتي تتأطر وتتحد على ضوء العقيدة الدينية التي يعتنقها الصوفي، والدائرة الحضارية التي ينتمي إليها ويصدر عنها؟ ذهبت طائفة من الباحثين في تاريخ التصوفات إلى أن التجربة الصوفية في الأديان جميعاً متماثلة ومتشا ة وتصدر في كل أنماطها عن نواة مشتركة وواحدة لمكونات التجربة، حيث يحاول الصوفي صياغة تلك المكونات وفق الدائرة الثقافية الخاصة التي ينتمي إليها بغية التوافق مع معالم تلك الثقافة، وبعبارة صوفية: "الإسلام ربط الحقيقة بالشريعة"، وجاء إسباغ الشريعة من معطيات التجربة الصوفية.

وذهبت طائفة ثانية من مؤرخي التصوف المقارن إلى نقيض ذلك، فأكدت وقررت بأن لكل دين تصوفه الخاص به الصادر عن تعاليمه ومحدداته. يقول زيهنر: "إن التجربة الصوفية في الغالب تكون مشدودة وموصولة بدين بعينه، تصدر عن تعاليمه، وتتشكل على ضوئها."[57] وعن هذا الفهم كان تصنيفه للتجارب الصوفية تبعاً لتوافقها مع تعاليم المسيحية أو تعارضها معها. وأيده فيما ذهب إليه جيرشوم شخوليم المتخصص في دراسة التصوف اليهودي والأستاذ بالجامعة العبرية حيث أكد القول بأنه ليس ثمة تصوف عام من غير هوية معينة، بل هناك تصوف خاص ومتمايز في كل دين فالصوفية يصدرون عادة عن تعاليم عقيد م الدينية.[58]

---

[56] الشعراني، عبد الوهاب. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص78. ولتفاصيل تاريخية أوفى عن صور هـذه الطاعة العمياء أنظر: فتاح، عرفان عبد الحميد. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، مرجع سـابق، ص 144 ومـا بعدها.

[57] Zaehner, R.C. Mysticism: Sacred and Profane, 1957, p

[58] Scholem, Gershom. Major Trends in Jewish Mysticism, New York: Schoken Books, 1941

والذي نميل إليه ونرجحه: أن النظرية الأولى تسوق في أغلب الأحايين إلى المصادرة التاريخية والتعميمات الجارفة بالتماس أوجه التشابه والمماثلة بين الدوائر الصوفية ورد اللاحق إلى السابق من غير قرائن تاريخية تؤيد ذلك، وهي النظرة التي هيمنت على دراسات المستشرقين عموماً، ممن أرجعوا الحركة الصوفية في الإسلام، بكل ما تنطوي عليها من مراحل وتطورات إلى التأثيرات الأجنبية وصاروا يلتمسون لكل مفردة في التصوف الإسلامي مرجعية أجنبية، على خلاف بينهم في تحديد تلك المرجعية أهي الرهبنة المسيحية، أم التصوف البوذي والهندوسي، أم الفلاسفة اليونان، متغافلين كلياً عن فعل وأثر العوامل الذاتية النابعة من تفسيرات الصوفية لتعاليم الإسلام وحركة المجتمع الإسلامي الذاتية.

أما النظرية الثانية فبدورها تتنكر كلية للمعالم والخصائص المشتركة التي أحصيناها والتي في مجموعها تشكل -لا ريب- قاسماً مشتركاً وتماثلاً قوياً، وإلا كيف تبرر تلك الخصائص المشتركة العامة، إلا أن نقول بأنها من لوازم الوعي الصوفي الموروثة عموماً.

ومن هنا لزم دراسة الظاهرة الصوفية بالمنهجين معاً، باعتبارهما متكاملين؛ دونما تضاد بينهما؛ فينصرف الباحث عندئذ إلى رصد العوامل المعقدة المتضافرة -الذاتية- لنشأة الظاهرة في كل دين، ثم يحاول التماس وجوه الشبه والمماثلة بين التجارب الصوفية في الأديان، من غير وقوع تحت التأثيرات الظاهرية للمنهج الشكلي الذي همه الأول التماس الأشباه والنظائر، ورد اللاحق إلى السابق بوحي سابق من نظرية التأثير الأجنبي الذي يغفل ، ويسقط من الاعتبار، فعل العوامل الذاتية في نشأة الظاهرة وتطور مبانيها.

الظواهر الصوفية والنسقية الإسلامية
رؤية إسلامية مقارنة

عبد القادر هاشم رمزي*

المقدمة:

تعتمد هذه الدراسة الأبعاد الإسلامية في المقارنة بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة الصوفية لأن التساؤل الأساس هو حول إسلامية الظاهرة الصوفية ومدى انتسا ا للهدي الذي يتمثل في الإسلام ونسقيته: تفكيراً وطريقة حياة. ونظراً لأن الإسلام من عند الله سبحانه وتعالى، فالقضية في هذه الدراسة – ليست قضية جدلية أو مذهبية أو لاهوتية وليست قضية فلسفية أو كهنوتية كما أ ا ليست قضية حزبية أو شعوبية ولا هي بقضية قومية أو إقليمية، بل هي قضية إسلامية تتمثل في محاولة جادة لبلورة أمر التصوف من حيث ما هو إسلامي وما ليس بإسلامي يلصق بالإسلام أو يعزى إليه بحسب رؤى وأبعاد ومبررات غير إسلامية.

الإسلام نسق ربانيٌ له ثوابته ونسقيته القائمة على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهي المتمثلة في العقيدة الإسلامية وفي أركان الإسلام. ومن هذا التكامل النسقي (نظام الإسلام) ينبثق الفقه الإسلامي، وتمتد الثقافة الإسلامية لتتكامل في نسق دعوي تتجسد فيه الدعوة إلى الإسلام وترتقي نحو آفاق الإحسان ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى من خلال تطبيق الإسلام وحمله إلى ا تمعات الأخرى والعصور المتتالية حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

---

* أستاذ التربية في جامعة العلوم التطبيقية الخاصة، عمان/ الأردن.

ومن مبررات المسار المقارن في هذه الدراسة التداخل الذي تجذر ويتجذر في حياة المسلمين بين نسقية الإسلام وبين الظواهر ا تمعية الوافدة أو الغازية ذات المنابع غير الإسلامية والمنابت الضلالية القديمة أو الحديثة، ومنها ظاهرة التصوف التي سبقت الحياة الإسلامية، ولم تكن تأثيرا ا بسيطة على اقتدار أمة الإسلام ابتداءً من القرن الهجري الثاني وحتى هذا اليوم. فإذا كانت هذه الظاهرة مستوفيةً شروط الانتساب للإسلام فمن أين جاء التعطيل المتراكم لقدرات المسلمين عن العمل والوعي والانتماء في كل بلاد الإسلام؟ أم كان هذا التعطيل جزءاً من طبيعة النسق الإسلامي؟ وما الذي تباعد بجماعات وأفراد من المسلمين عن الاهتداء والهدى الذي جاء به خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم من عند ربه سبحانه وتعالى؟ وكيف تخدر جسم أمة الإسلام في القرون الهجرية العشرة الأخيرة وجمد فكرها وتراجعت ضتها نتيجة لتباعدها عن العمل بالهدي الإسلامي من أجل استعادة اقتدارها في الاهتداء وهداية البشرية؟

تحاول الدراسة أن تبحث في الثوابت الإسلامية التي تقوم ا وعليها نسقية الظواهر الإسلامية: عقيدة وشريعة وفقهاً وثقافة وحضارة وتربية ودعوة في اتجاه مهتدٍ، يتحرك نحو هداية البشرية ابتغاء مرضاة الله مقابل الظواهر التي تنضبط ذه النسقية، ومن ثم الكشف عن خصائص الظاهرة الصوفية لترتقي ا إلى مستوى الظاهرة الإسلامية أو تخرجها من إطار النسقية الإسلامية إخراجاً عبر موجه لأحد أو ضد أحد من الناس.

ونظراً لضخامة ما كتب حول التصوف –في حياة المسلمين– عبر ما يزيد على اثني عشر قرناً[1]، ولبعد معظم ما كتب عن المنهجية الإسلامية ذا ا، فإن المقام يقتضي

---

1 أبو غدة، عبد الفتاح (محقق)، رسالة المسترشدين للمحاسبي، ط 3، حلب: مكتبـة المطبوعـات الإسـلامية، 1974، ص10.

"يرى أن بدايات التصوف ظهرت منذ عهد الحسن البصري المتوفى سنة 110 هجرية، ثم يذكر إبراهيم ابن أدهم الذي ذكر أنه استعار لباس أحد الرعاة عندما عزم على التصوف، وكانت من الصوف، وتـوفي سـنة 161، وسليمان بن نصير الطائي الذي توفي سنة 187هـ، ومعروف الكرخي الذي توفي في بغداد سنة 201هـ، بشـر

إعمال منهجية مقارنة تعرض الأساس المعتمد للمقارنة ثم تعرض طرفي المقارنة في ضوء هذا الأساس وفي أبعاد محددة يمكن أن ينظر ا إلى الماضي وإلى الواقع كما يمكن ا النظر في احتمالات المستقبل بالنسبة لطرفي المقارنة.

وتعرض النسقية الإسلامية[2] كأساس منهجي للمقارنة، ثم تعرض الظاهرة الإسلامية في عدد من الأبعاد المرتبطة ذه النسقية، كما تعرض الظاهرة الصوفية في الأبعاد ذا ا لتخلص إلى نتائج محددة مقارنة بالنسبة لكل منها. ومن ثم فإن الدراسة ترسم إطاراً موضوعياً للجدل حول الظاهرة الصوفية.

ولما كان ما كتب حول الصوفية في حياة المسلمين خليطاً ضخماً تراكم عبر القرون الماضية ابتداءً من عام 110هـ وحتى يومنا هذا،[3] ولما كانت محاولات إلصاقها بالنسقية الإسلام محاولات متعددة ومتنوعة وربما هدامة، فإن دراستها دراسة مقارنة مع الظاهرة الإسلامية[4] أو أبعاد الظاهرة الإسلامية[5] يقدم نمطاً موضوعياً يتوقع أن

الحافي المروزي توفي سنة 227هـ، والمحاسبي توفي سنة 223هـ، وذا النون المصري توفي سنة 245هـ، وسـري السقطي توفي سنة 257هـ، والجنيد توفي سنة 297هـ.

2 ورد في مصطلحات الدراسة تحديد مفهوم النسقية، والنسق لغةً: ما كان على نظام واحد – المعجم الوسـيط، ص919.

3 فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق:
يرى المؤلف: "أن الصوفية حركة بدأت زهداً وورعاً ثم تطورت فأصبحت نظاماً شديداً في العبادة، ثم استقرت اتجاهاً نفسياً وعقلياً بعيداً عن مجراها الأول وعن الإسلام في كثير من أوجهها المتطرفة" ص420. ثم يقـول إن الصوفية: "مشتقة من الصفاء وإن الصوفي رجل صافاه الله، من الفعل صافى يصافي فهـو ﭬـد صـوفي مـبني للمجهول...أو... اشتق هذا الاسم من المبكرين للصلاة في الصف الأول.. وقيل من الصفة التي كان نفر مـن الصحابة رضوان الله عليهم يجلسون فيها معظم أوقات اليوم وذلك – على حد قول المؤلف عمر فروخ- مخالف للاشتقاق اللغوي.. ويستطرد: ".. وزعم نفر من المستشرقين أن كلمة (صوفية) تعريف لحكمة صوفيا اليونانية (الحكمة). ثم يقول وذلك مخالف لأصول التعريب.. ثم يقدر هو بنفسه أن الباحثين (والمؤلف لا يذكر من هم) "أجمعوا قديماً وحديثاً أن كلمة "صوفية" مشتقة من الصوف.. وكان الصوف هو اللباس الغالب على الزهـاد والعباد.." ص470.

4 هذا أيضاً رأي الباحث، كما يعترف المرجع السابق بالتقاء اليونانية والهندية وغيرها مع التصوف.

5 عقد الباحث مناقشة حول مفهوم الظاهرة الإسلامية في الفصل الثالث، مع أ ا يمكن الإشارة إلى أ ا ما ينتج عن تطبيق الإسلام كاملاً، وعن تطبيق حكم إسلامي في ا تمع الإسلامي في وضع أو حالة إسلامية تستمر وترتقي

يختصر الآماد والأبعاد ويساعد من يطلع، على إصدار حكمه حول هذه العلاقة، وهذا جانب من أهمية هذه الدراسة مع التأكيد على أن النتائج التي توصل إليها الباحث لا تلزم أحداً، ولا تغلق الباب على الموضوع. وقد ساعد التأويل الصوفي، وصرف الكلام عن معناه واعتماد التصوف على التجربة الفردية التي تتجاوز المحسوس والمعقول، وتداخل التصوف مع القوى الغازية للعالم الإسلامي، على خلط الأمور والمعاني والتوجهات مما شكل خطراً مستداماً على النسقية الإسلامية الأمر الذي يعطي هذه الدراسة قدراً من الأهمية المنهجية.

أولاً: الدراسات السابقة حول ظاهرة التصوف:

تمثل الدراسات التالية مجموعة منتقاة من أعداد كبيرة من الدراسات السابقة، ولئن كان الانتقاء شكلا من أشكال التحيز إلا أن هذه المجموعة من الدراسات تؤكد انضباطها بالأبعاد الإسلامية في إصدار أحكامها فما جاء فيها هو تعليمات وتسمو على الانحرافات الشخصية والشطحات الوجدانية غير الملتزمة، كما اشتملت على دراسات تقوم على الخبرة المنهجية التي تدعم المعرفة الملتزمة بثوابت الإسلام هذه الدراسات هي:

1. رسالة المسترشدين، للحارث المحاسبي:[6]

"الإمام العارف الناطق بالحكمة، عديم النظير.. أحد الزهاد..." (ص16) "وكان ناسكاً عابداً وصوفياً زاهداً" (ص16).. "ولقد كان أثر الإمام المحاسبي على الإمام

مع استمرار العمل بها والارتقاء بأدائها في النسق الإسلامي المتكامل، أو قد تكون هي الظاهرة البداية، كبداية دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة.. وهكذا.

6 أبو غدة، عبد الفتاح. (محقق) رسالة المسترشدين للحارث المحاسبي، مرجع سابق، وهو أبو عبد الله الحارث بن أسد البصري المحاسبي، توفي في بغداد 243هـ، الطبعة الثالثة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، قدم أبو غدة لهذه الطبعة، كما قدم للطبعة الثانية والأولى، (وقد أكثر فيها من الحكايات عن السلف تأييداً لما تضمنته الرسالة من الإرشاد والتوجيه). وقدم مفتي الديار المصرية الأسبق حسين محمد مخلوف الكتاب في طبعته الأولى.

الغزالي كبيراً، فلقد تبطن الغزالي كتاب (الرعاية) في كتابه الإحياء (ص17).. وعده المناوي من "السادة الصوفية"، وقال عنه التميمي: إنه إمام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام، وعده ابن حجر "من أئمة الحديث" (ص19). وقال عنه الحافظ الذهبي: "... وقد نقموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه" (ص19)، وهناك من حذر من كتبه.. على أ ا كتب بدع وضلال" (ص20)، وذكر عنه أنه ابتدع قولاً في كلام الله سبحانه، ثم تاب عنه (ص20)، وأشار المحقق (أبو غدة)، أن الإمام أحمد بن حنبل انتقد المحاسبي لدخوله في مسائل من علم الكلام.. كما أكد الخطيب البغدادي: "وكان أحمد بن حنبل يكره للحارث نظره في الكلام وتصانيفه الكتب فيه.. ويصد الناس عنه"، (ص21)، ويؤكد المحقق أن هذه الرسالة "جاء فيها طائفة من الأحاديث الضعيفة.. وبعض الأحاديث الموضوعة" (ص26).

وفي ترجمة القشيري للحارث المحاسبي والجنيد وأبو رويم وابن عطاء والمكي يمتدح هؤلاء الخمسة لأ م: "جمعوا بين العلم والحقائق"، إشارة إلى أن العلم هو الشريعة، والحقائق هي حقائق ما فوق العلم (التصوف). وهو قول لا يستند إلى المرجعية الإسلامية بل يتناقض معها. كما روى الخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد) (ص215)، وابن السبكي في (طبقات الشافعية) أن جعفراً ابن شقيق هارون ا در حضر وفاة المحاسبي الذي قال لهم قبل خروج نفسه: إن رأيت ما أحب تبسمت إليكم وإن رأيت غير ذلك تبينتم في وجهي.. قال جعفر: فتبسم ثم مات!

ومن دلالات هذه الحكايات أ ا مجرد حكايات وأن الفقهاء الذين يستشهدون ا لم يكونوا يهتمون بعلاقة القول أو التصرف بالنسقية الإسلامية في التفكير والشعور والسلوك، وأن حقائق الإسلام لا تعتمد الحكايات، وأين علم الجرح والتعديل حول حديث الرسول صلى الله عليه وسلم من هذا؟

أما أقواله في الرسالة فإنه يشهد الشهادتين، وأنه يؤمن بأن هناك من عباد الله المؤمنين أهل وفاء وأخلاق فاضلة وخوف وخشية، وهو يمهد للرسالة وللإشارة لأهل التصوف. ثم هو يربط بين ذوي الألباب هؤلاء ورعاية حدود شريعة الله، بما فيها السنة النبوية، كما يؤكد أن أداء فرائض كتاب الله والإيمان بمتشا ه ومحكمه والاعتبار

بقصصه وأمثاله يخرج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ومن عذاب الشك إلى روح اليقين، ثم هو يرى أن أهل العقل عن الله هم الذين عملوا لإحكام الظاهر (ص41)، وهذه من آيات الإشارة إلى المسارات الصوفية.

ولا تخرج هذه الرسالة عن الحدود الإسلامية وإن شابتها بعض المفردات التي انتشرت في أقوال المحاسبي. وبذلك خلط المحاسبي بين الظاهرة الصوفية والظاهرة الإسلامية، وهو على كل حال خلطٌ ذكي يجمع بين الظاهرتين.

2. ابن تيمية بطل الإصلاح الديني[7]، تحقيق محمد الإستانبولي:

تتحدث الدراسة بحماس شديد عن المصلحين وعن ابن تيمية مصلحاً، ثم يلخص جهود هذا الإمام في مواجهته للتتار والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب البدع والخرافات، ثم يشير إلى عداء بعض الفقهاء له إلى هذا اليوم مع أنه كان في نظره المقدم بطلاً في ميزان العلم وبطلاً في ساحة الحرب وبطلاً في معارك السياسة. فهذه الدراسة، وهذا الكتاب مؤطر بحب هذا الإمام الفقيه، ولعله حب مهتدٍ فيه غيرةٌ على الإسلام وعلى رجال الإسلام، وهو في نظر الباحث من مقتضيات وعي المسلم وفقهه.

وتعرض نوعاً من المقارنة بين ابن تيمية وابن عربي حول موضوع النبوة، فيبين المؤلف في هذه الدراسة أن فكرة الغزالي عن النبوة إنما هي استمرار لفكرة ابن سينا عنها. ويشرح أقوال ابن سينا والغزالي في مسائل النبوة، ويتساءل عن السبب الذي قاد كلاً من ابن سينا والغزالي إلى خلط فكرة النبوة بالشبهات، ورفض فكرة الوحي كما جاء ا القرآن الكريم و السنة النبوية المطهرة.

ثم يشير إلى تدخل الغزالي في كيفية خلق الله سبحانه وتعالى لحواس الإنسان حين يقول: "إن الله يخلق في الإنسان حواسه من لمس وبصر وسمع وذوق ثم يخلق له العقْل... ثم إن "وراء العقل طوراً آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر ا الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى العقل معزولٌ عنها". وهكذا يرتقي الغزالي بالصوفي إلى مخالطة الله جل وعلا، سبحانه في ما يفعل، ويهبط بالنبوة إلى أسفل سافلين، ولا

7 استانبولي، محمود مهدي. ابن تيمية بطل الإصلاح الديني، الدار العربية للطباعة والنشر، 1977، ص2.

شك في أنه مسار تدميري سواء كان مقصودا او غير مقصود: فالاجتهاد الصوفي في الأحوال -وهو غير الاجتهاد الإسلامي- يوصل المتصوف إلى ما فوق علوم الأنبياء، وأما ابن تيمية فيرى أن كلام الغزالي هذا كان الأساس الذي بنى عليه ابن عربي فكرته عن خاتم الأولياء الذي يرى – الغزالي – أنه أفضل من خاتم الأنبياء، لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملَك الذي يوحي به إلى النبي، أي أن خاتم الأنبياء الصوفي يأخذ من الله مباشرة، أما محمد صلى الله عليه وسلم -في رأي الغزالي- فإنه يأخذ من جبريل الذي يأخذ من الله" ص205-206 من كتاب "جامع الرسائل" لابن تيمية. وإذا نظرنا اليوم في كتاب ابن عربي "الفتوحات المكية" وكتاب "فصوص الحِكَم"، فنرى أن ابن عربي كما الغزالي يضعان نفسيهما في حلقة خاتم الأولياء الصوفي بل إ ـما يزعمان ـذا أن هناك أكثر من خاتم أولياء صوفي أعلى من خاتم الأنبياء مرتبة... في سلم الترقي الصوفي! والحبل يجر كما يقال!

وهو طبعاً كلام -لا يقوله- على حد قول ابن تيمية في هذا المرجع "لا المسلمون ولا اليهود ولا النصارى بل يقوله الملاحدة من الصابئة والفلاسفة."

وأما فكرة النبوة عند ابن تيمية فتقف عند حدود النص القرآني وما ورد في صحيح السنة. فبينما كان الغزالي تابعاً للفلاسفة، فقد قال، أي الغزالي، قال بما قالوا والتمس لهم الأدلة الشرعية ومزج الفلسفة بالتصوف – بل لقد كانت آراؤه في ذلك هي ما وجه الباحثَ في هذا البحث إلى أن التصوف هو الفلسفة؛ أي أن التصوف هو حب الصوفيا أي الفلسفة بعينها كما سيرد في القسم الرابع من هذه الدراسة.

وقد رفض ابن تيمية القول بالباطن بقوله: "إنه إذا أريد بالعام الباطن علماً مخالفاً لظاهر الشريعة فإن قائل ذلك إما ملحد زنديق وإما جاهل ضالّ، وأنواع التأويل التي يلجأ إليها الفلاسفة وباطنية المتصوفة هي من هذا النوع." ثم إن المتصوفة كابن عربي وابن سبعين والسهروردي كانوا يرون أن باب النبوة مفتوح لا يمكن إغلاقه على الرغم من صريح الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو خاتم الرسل. فعلى النقيض من هذا كان السهروردي يقول: "لا أموت حتى يقال لي قم فأنذر"، أي حتى يبعث نبياً!!! بزعمه.

وأما بالنسبة لرؤية ابن تيمية لفكرة وحدة الوجود والحلول، فإنه يؤكد أن المتصوفين الكبار تابعوا الضلال القديم في القول بالحلول أي حلول الله سبحانه في بعض الآدميين إذا كانوا أصفياء النفوس والأرواح. ومن هؤلاء الكبار في (زعمهم) الحلاج وابن عربي الذي انتقل من فكرة الحلول إلى فكرة وحدة الوجود ثم إلى فكرة الاتحاد بين الخالق والمخلوق أو الاتحاد بذات الله سبحانه وتعالى؛ حيث يبلغ الصدق عنده مقام المحْو (الغيبوبة نتيجة الاتحاد)، وهي فكرة الفناء في ذات الله، ثم يرتقي إلى فناء الفناء ثم إلى الصحو أو وحدة الشهود، وجاء ذلك في أقوالهم وأشعارهم ولا سيما ابن الفارض.

وقد نقض ابن تيمية هذا كله على أساس الشريعة، فكان عالماً إسلامياً تتمثل الظاهرة الإسلامية في قوله وعمله وفي مواجهته ظواهر التصوف (ص56). وكان اعتماده منهجياً، على ثوابت الإسلام، لذلك نقض فكرة العقل الأول التي استعارها ابن عربي من اليونان، حيث زعم أن محمداً صلى الله عليه وسلم هو العقل الأول، كما نقض فكرة وحدة الوجود والعدم وفكرة الوحدة بين الحق والخلق، وفكرة إلغاء العذاب بالنار حيث تصير طبيعتها، في رأي ابن عربي، يوم القيامة نارية ممتعة، وفكرة إسقاط التكاليف الشرعية عن الصوفي، كذلك نقض أولويات الفلسفة وبناءها الفكري، وأكد أن التصوف عائد إلى الفلسفة ومرتبط ا ويسعى لتحقيق أهدافها في نقض ثوابت الإسلام. وقد قام نقده لذلك ونقضه له على أساس "أنه يرى أن القرآن الكريم، بما فيه من أدلة وحجج فيه غناء لطالب العقيدة الإسلامية.." (ص7)، كما خص المنطق بما نقض أصوله ومقدماته وأنكر إمكانية الانتفاع به (ص77).

وقد أبرز هذا الكتاب دور ابن تيمية في تكريمه للسنة النبوية في ضوء القرآن الكريم واستناداً إليه (ص87-90)، كما حارب البدع والابتداع الذي يلصق بالإسلام ما لا يقبله الإسلام.

3. التصوف بين الحق والخلق:[8]

يمثل هذا الكتاب حملةً على التصوف ويرى أن صور التصوف وأنماطه ما هي "إلاّ مؤامرة كبرى على الإسلام نسجت خيوطها قديماً في الظلام أيادٍ شعوبية آثمة ممن ثل الإسلام عروشهم وخيب آمالهم وطغى على حضار م ودمر مدنيتهم" (ص11). ثم يبين أن التصوف"طريقة زهدية في التربية النفسية يعتمد على جملة من العقائد الطبيعية (الميتافيزيقية) مما لم يقم على صحتها دليل لا في الشرع ولا في العقل. ويزعم أصحا ا أ م وصلوا إليها من طريق الكشف أو الخواطر أو الرؤى الشخصية (الذاتية) أو الذوق.. ومنها عقيدة الحلول، ووحدة الوجود، ومفهوم الحقيقة المحمدية (العقل الأول في نظرية الفيض اليونانية)، واعتبارها أصلاً لكل حياةٍ بشرية وكونية. ويسردون الأقوال على الناس كأنما هم رسلٌ من نوع خاص لا ينطقون عن الهوى وكأن كلامهم لا يحتاج إلى دليل! فهذا ابن عربي يقول: "... اعلم! أن الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام الذي هو أول جسم إنساني تكون وجعله أصلاً لجميع الأجسام الإنسانية، فَضلت من خميرة طينته (وهذا خبر آخر حول العجينة الأولى وخمير ا) فضلة خلَق منها النخلة، فهي أُخت لآدم عليه السلام وهي عمةٌ لنا، وقد سماها الشرع لنا عمة – (يعود للشرع هنا)، ولها أسرار عجيبة دون سائر النباتات، وفَضلَ من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسمة في الخفاء فمد الله تعالى من تلك الفضلة أرضاً وفضاءً... وجعل منها العرش وما حواه والكرسي والسموات والأرضين وما تحت الثرى والجنات كلها والنار من هذه الفضلة...الخ" (ص8).

ثم قَسم الصوفيةُ الدين إلى شريعة وحقيقة وظاهر وباطن: فأما أهل الظاهر فهم أهل الشريعة، وهم العوام من الناس الذين يؤمنون بالنصوص الشرعية دون اللجوء إلى التأويل ومنهم علماء المذاهب الأربعة أو عامة فقهاء الشرع وعلماء الحديث، وهم عندهم "علماء الرسوم"! (ص9). أما أهل الباطن، فهم عند المتصوفة أهل الحقيقة والطريقة (التي بحسب زعمهم خبأها الله عن العوام ومنهم – في زعمهم الفقهاء وأئمة

8 شقفة، محمد فهد. التصوف بين الحق والخلق، 1970.

الفقه. وهؤلاء، أي أهل الباطن، هم الخاصة من الناس الذين يعتمدون على التأويل) (ص9). والتأويل هو عندهم صرف النص إلى معنى لا يحتمله إلا عن طريق الذوق والأحلام والخواطر والكشف واستفتاء القلوب وهو التحريف بعينه، ويتنوع بتنوع هذه القلوب وأذواقها... وهنا تتشعب القضايا.

وأدهى من ذلك أ م استعملوا الكشف والخواطر لتقوية أحاديث ضعيفة أو لتضعيف أحاديث قوية بحسب مزاج (المكاشف) الذي قد يكون فهمه، في الواقع، دون فهم الأمي الجاهل! يقول ابن عربي: "ورب حديثٍ يكون صحيحاً عن طريق رواته (العوام)، وحصل للمكاشف الذي يكون قد عاين هذا المظهر فسأل النبي – في موقف المكاشفة والمعاينة، عنه فأنكره، يقصد النبي، وقال للمكاشف: لم أقله ولا حكمت به فيعلم ضعفَه ويترك العمل به – على بينة من ربه! وعلى الرغم من عمل أهل النقل! وهذا ولا شك تخريب لأصول الإسلام وفروعه، و ذا جرؤ المتصوفة على التنكر للشريعة، وشجعوا على وضع الحديث و ربوا من تبعات أفعالهم، وحذا حذوهم أو ساندهم الفلاسفة أمثال ابن رشد وغيرهم ومن سبقوهم من الأديان السابقة، وجعلوا محور احتجاجهم حديثٌ يسندونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، جاء فيه: "ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحد ومطلع، ولكل مرتبةٍ من هذه المراتب رجال وأحوال ولكل طائفة من هذه الطوائف قطب وعلى ذلك القطب يدور فلك ذلك الكشف" (الفتوحات المكية) (ج1-ص242). وزعم ابن عربي أن أصحابه وهم أهل الكشف أجمعوا على صحة هذا الحديث.

أما تفسير القرآن بالتأويل غير المنضبط، فهو من السمات الواضحة في التفسير الصوفي بعامة. كذلك مفهوم الأتباع والمريدين والنقل والخرقة الصوفية، والذكر والأدعية الصوفية، والخلوة وا اهدة إلى غيرها من المفاهيم المبتدعة التي لا سند لها في الإسلام مثل الفناء والوحدة والمشاهدة والمحو.

ويؤكد الكتاب الصلة بين التصوف والتشيع المتطرف، كما يتناول الطرق الصوفية، ويعلل أسباب انتشار الظاهرة الصوفية (الانجراف في التصوف) (ص203)،

ويذكر صلة المتصوفة بالظالمين والمستعمرين (ص210)، ثم يورد أقوالاً في الصوفية وأشعاراً حولها، تؤيد ما ذكر آنفاً.

والدراسة مفيدة بالنسبة للبحث القائم، ولكنها دراسة نمطية تفتح أبواباً على طريقة التداعي الحر، وفيها حرص شديد لكنه غير منظم، على نقاوة الإسلام من شوائب الصوفية، ومع هذا فإ ا دراسة أخذٍ وردٍ ودفاع وهجوم وليست دراسة علمية بالمعنى الذي يتناول الظاهرة على أساس أبعاد محددة ويعقد مقارنة مع ما يقابلها.

4. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة[9]

تسير هذه الدراسة مساراً ذا منهجية معتدلة، أكد المؤلف في المقدمة على نقاء الإسلام كدين ختامي وعلى سلامته عقيدة وتربيةً وطريقة حياة ونظاماً. ثم تناول الحركات الصوفية التي برزت في العالم الإسلام منذ أواسط القرن الثاني الهجري دف نصرة الظلام والجهل والهزيمة سواء في المغرب أو في السودان أو في بلاد الشام أو في مصر. ثم عرف بالكتاب على أنه بحثٌ في عقيدة التصوف وماهيتها وغايا ا، وأ ا نشأت مع الأفلاطونية الحديثة (أفلوطين الأسكندري في تاسوعاته)، ثم يركز على العقائد الصوفية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ثم يبلور أفكاره حول الكتاب الكريم والسنة والعقيدة والمنهج الإسلامي، وقضايا الالتزام الإسلامي عند الصحابة، ثم يتناول شخصية صوفية رائدة هي شخصية إبراهيم بن الأدهم (مات سنة 161هـ)، ليستخلص منها أبعاد التصوف وحكاياته التي يرى أنه لا سند لها ولا دور لها في الالتزام الإسلامي، وفي الحياة الإسلامية.

ثم يجري مقارنة بين الشريعة الإسلامية والحقيقة الصوفية، ويعرض للحلاج وعقيدته، ويتناول العلم الباطن، وعبد الغني النابلسي وعقيدته، ويعرض بعض ما أسماه الفضائح من الواقع العملي للتصوف.

---

9 عبد الخالق، عبد الرحمن. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، تصحيح عقائد المسلمين وأعمالهم، الكويت: الدار السلفية للطباعة والنشر والتوزيع، 1975.

ثم يتحدث عن نشأة الصوفية وتطورها وعن العبادة الصوفية والقول بالحلول، ووحدة الوجود ويختم بالحديث عن محيي الدين بن عربي، ليثبت أن التصوف بعيد عن نسق الإسلام ومناقض له أو هو من وجهة نظره سلسلة من المحاولات المتتابعة لتخريب الإسلام، وتدمير ارتباط حياة المسلمين به.

5. ذيب كتاب النقشبندية: عرض وتحليل:[10]

هذا الكتاب دراسة يعرض فيها المؤلف (عبد الرحمن دمشقية) النقشبندية ويحللها في اتجاهات ثلاثة رسمها المؤلف، أولها: التحقق من صدق الشيخ محمد أمين الكردي، صاحب كتاب (تنوير القلوب): "بأن النقشبندية، على حد قول الكردي، هي معتقد أهل السنة ولا بدعة فيها"، وثانيها: التحقق من صدق زعم يس السنهوتي: "أ ا طريقة الصحابة الكرام وأن النقشبنديين لم يزيدوا فيها ولم ينقصوا منها"، أما ثالثها: فهو قول الشيخ محمد بارسا أحد كبراء النقشبندية (كتاب فَصل الخطاب): "بأن طريق الخواجة نقشبند حجة على جميع الطرق ومقبولة لديهم وأ ا طريق الصدق والوفا ومتابعة المصطفى ومجانبة البدع ومخالفة الهوى".

وفي هذه المسارات يعرض الكتاب مادته بعد إيجاز حول النقشبندية (ص6-14)، ويرد على كل قول نقشبندي رداً مسنداً وموثقاً يمكن أن نشير إلى عدد من محاوره:

دعو م إلى ترك الذكر باللسان وتفضيل الذكر بالقلب فلا تعجبهم كثرة الأذكار اللسانية والأوراد الظاهرية، ويبين الكاتب خطأهم بياناً يقيم الحجة، وتسمى عندهم هذه بدعة الذكر، وقد نقضه المؤلف على أساس من القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة.

اعتمادهم الإسناد إلى شخصية العبد الصالح (يقولون إنه الخضر) في تبرير ادعاءات مشايخهم وعلو مرتبتهم فوق مرتبة النبوة.

10 دمشقية، عبد الرحمن. ذيب كتاب النقشبندية: عرض وتحليل، ط2، د.ن.، 1990،

الإيمان بكرامات الشيخ محمد اء الدين شاه نقشبند. المسمى عندهم بالغوث الأعظم، وعقد جيد المعارف الأنظم، وغير ذلك من الشطحات التي لا تقع في دائرة الاعتقاد الإسلامي.

الزعم برؤية الله عن طريق ا اهدة في الذكر، وهي ما سموه بالمشاهدة من غير حجاب.

القول بالتوكل بدون عمل، فالتوكل عندهم (ترك التدبير والانخلاع عن الحول والقوة) (ص31)، وتتبعها مزاعمهم بحضور الموارد من الطعام والطيبات في الأسفار والإقامة.

ترك الحلال عندهم فرض على النقشبنديين أما طلب الحلال فهو عندهم فرض على المؤمنين (عوام الأمة) (ص31).

الأكاذيب والمزاعم مثل: ادعاء أن الكعبة تحج إلى مشايخهم (ص35)، وأن النقشبند (شيخهم) يسرى في ذرات العالم مثل النور، واستشهادهم بقول الحلاج: "أنا الله" وتسميته حبيب الله، وقولهم أن نصف القرآن رفع بعد مقتل الحلاج، ومزاعم العروج عندما يريد الشيخ رؤية المقامات التي يريدها، ومزاعم بمعرفته ما يدور فى النفس البشريه.

تقديس قبور المشايخ، وإيما م بإمكان خروج الشيخ من قبره لقضاء حوائج الناس، والاعتقاد بأن القبور تضر وتنفع.

- القول بالفناء في الله ووحدة الوجود. وهما مرتبطتان عند المتصوفة ولا سيما عند النقشبندية، فهم يعتقدون بأنه تحدث لهم حال فيها يرون الله -سبحانه- في كل مصنوعاته ومخلوقاته فيصبح الله هو المعبود والعابد.. وهي كذبة قديمة وردت في جميع الوثنيات. وفي أقوال لهم: يجد الذاكر أن الله عين الأشياء (التوحيد الوجودي) ثم يجد الله في الأشياء من غير سريان ولا حلول ثم.. يجد الأشياء ثم يجد عين الأشياء التي هي عين الله الذي هو عين كل شيء، ثم يجد الله في الأشياء وفي نفسه ومع الأشياء ومع نفسه!!! وهي افتراءات لا يملك المسلم إلا أن يستعيذ بالله عند ذكرها.

ويأتمون بقول أبي يزيد البسطامي: "طلبت الله سبعين سنة فإذا هو أنا"! وله مزاعم غيرها – يعتمدو ا.

- القول بأن ظاهر الشريعة كفر خفي وأن حقيقة الكفر معرفة جلية (عن الحلاج ص63).

يعدون البسطامي من أوائل أصول النقشبندية ولا سيما في قوله عن نفسه: "سبحاني ما أعظم شاني" (ص66-68).

وقد كانت هذه الدراسة دليلاً اهتدت به الدراسة القائمة في بيان بعض حدود الظاهرة الصوفية من جهة وتأكيد التناقض التام بينها وبين الظاهرة الإسلامية من جهة أخرى.

6. هذه هي الصوفية لعبد الرحمن الوكيل:[11]

يقدم الوكيل لكتابه بالحديث عن تجربته التي هداه الله منها وأنقذه من شرها، على حد قوله، ولكنه يعبر عن حزنه العميق للأفاعيل التي يفعلها مبتدعو التصوف في ريف مصر وفي مد ا (ص5-8). ثم يقدم للكتاب موضحاً هدفه وهو كشف خفايا الصوفية أمام المسلمين، كما يؤكد أنه لم يرمها بغير ما تدين به (ص11) وأنه يلتمس في ذلك مرضاة الله سبحانه وتعالى.

ويبدأ بتقديم أمثلة على ضلال الصوفية وانحرافها، كما يقدم ما سماه دين الصوفية الذي هو في رؤيته مستمد من كل نحلة ودين.. وأ م مثل ابن عربي يزعمون أن القرآن كله شِرك، وإنما التوحيد في كلامهم (ص14)، ويعرض صوراً من افتراءا م على ذلك وأن "الذوق الفردي" أو الوجدان المتسيب، لا الشرع الإسلامي هو دينهم" (ص21)، كما أ م يعبدون ما يشاؤون من ا سدات ومظاهر الطبيعة، ويزعمون أن الله يتعين في صور مادية وجمادات وحيوانات وأناس وجن وأوثان وأصنام فالله عندهم، هو عين خلقه، وحتى الله يصلي للصوفي! (ص79)، كما يزعمون أن الله تجلى لآدم في صورة حواء! وما هي (حواء) إلا الحقيقة الإلهية في زعمهم. ويزعم الصوفي

11 الوكيل، عبد الرحمن. هذه هي الصوفية، بيروت: دار الكتب العلمية، ،1984.

(ابن الفارض مثلاً) أنه هو الله، وأنه عين رسلاً وعين آدم والملائكة الذين سجدوا لآدم! وأما إله ابن عربي فهو وجود وعدم وهو خالق ومخلوق وهو الموحد والواحد وهو المؤمن والكافر، وهو الحيوان والملاك وهو الناسك القديس والشيطان العربيد في الماخور، والرب عندهم إنسان كبير وهو صدر العالم، وصفاته هي صفات الخلق، وكل شيء رب للصوفية، وهو رب يتجسد في النساء. ويكمل الكاتب هذا العرض حول إله "الجيلي" الذي يرى أنه أي الجيلي نفسه، صاحب الربوبية العظمى. ثم يعرض رأيه في الغزالي الذي "أفسح ا ال لبعض صوفية وحدة الوجود أمثال ابن عربي وغيرهم وطوائف الصوفية" (ص50) كما يؤكد قول جولدزيهر أن الغزالي "خلص الصوفية من عزلتها التي وجدها عليها وأنقذها من انفصالها عن الإسلام وجعل منها عنصراً في الحياة الإسلامية (ص51).

ثم يستعرض مفهوم وحدة الوجود، والاتحاد عند ابن عامر البصري والقونوي والنابلسي، وابن مشيش، والدمرداش، وابن عجيبة، وحسن رضوان، بما في ذلك تأليه الحيوان النجس. وينقض الكاتب ذلك كله. (ص68، 69)

ثم يستعرض أطوار الوجود الصوفية (وجود الله عندهم) وهي: طور العماء ثم طور العلم بالذات (علمها بذا ا يقصدون الله) وهي كما وردت في نظرية الفيض اليونانية وعند فلاسفة المسلمين، واختلفوا فيه أهو وجود مطلق أم وجود متعين ثم يظهر وجود الله في الحقيقة المحمدية إذ هي (التعين الأول للذات الإلهية أو هي معبر الوجود من الإطلاق إلى التقيد) ومن العماء إلى الأحدية ثم الواحدية!!! فمحمد الصوفية هو غير محمد خاتم النبيين. وينطلقون من ذلك إلى أن كل صوفي يصدق عليه أنه هو ذات الله واسمه الأعظم فإن الله متعين في كل بشرى، وكذلك الحقيقة المحمدية (ص77).

ثم يعرض فكرة وحدة الأديان وينقضها وكذلك دفاعهم عن فرعون وعن إبليس وعن إيما ما الصوفي الذي لا يعرفه القرآن، إذ يزعم المتصوفة أن هؤلاء أكثر إيماناً من موسى عليه السلام.

ثم يقدم شيوخ الصوفية وكراماتهم ابتداءً من عبادة الأحبار والكهان (ص99)، مروراً بتوسلهم للقبور وكشف العورات والفضائح في صلاة الجمعة، وتحولهم إلى وحوش وأشياء أخرى، ثم عن ولاية الكلاب، وغير ذلك من الإفك والمخازي، ومنها ملكية الصوفية لكلمة التكوين وأنهم يجترحون المعجزات ويسمعون نطق الجمادات ويطوفون بالملكوت، ويضمنون الجنة، وأن قلب الصوفي أوسع من عرش الله، وأن الملكوت موجود في بطن الصوفي وغير ذلك من المزاعم التي يسمونها كرامات الصوفي (ص124)، وأن الأقطاب يخلفون الله في الوجود.. وللقطبية والبدلية (الابدال) صفات وخصوصيات عندهم ليست لله، كما ادعوا رتبة خاتم الأولياء وفضلوها على رتبة خاتم النبيين مع أن كل شيخ منهم ادعى أنه الولي الخاتم.

كما قدم الكتاب وصفاً صوفياً لما يسمى (الديوان الصوفي) (ص131)، الذي فيه يحاكمون الأقدار ولا تستطيع القدرة الإلهية فيه أن تفعل شيئاً، وما يرتبط بذلك من خرافات أفادت الاستعمار الإنجليزي، ثم يختم دراسته بنصيحة المتصوفة وأدعيائها بالعودة إلى حظيرة الإسلام.

7. مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي للبقاعي:[12]

يقدم المحقق تجربته مع الصوفية ويعلن موقفه منها كما يورد شكوى المتصوفة للملك فاروق على العلماء الذين يسبونهم ويتهمونهم ثم يبين أن الكتاب كتابان هما: الأول "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي" والثاني: "تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإلحاد"، ثم يقدم منهاج البقاعي في أمرين، الأول هو نقل نصوص كثيرة من كتاب فُصوص الحكم لابن عربي ومن تائية ابن الفارض، أما الثاني فهو ذكر فتاوى كثير من فقهاء القرون الهجرية السابع والثامن والتاسع.

أما عمل المحقق فهو كما بين "تحقيق نص الكتاب ويشمل المنقول عن المتصوفة وهو تأليف البقاعي، الذي كان أميناً فيما نقل لكنه كان يترك الربط ويعتمد على

12 البقاعي، برهان الدين. (809-885هـ). مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، وحققه عبد الرحمن الوكيل، المروة – مكة المكرمة: عباس أحمد الباز، 1980.

القارىء، ولذلك فقد أبقى المحقق على أسلوب المؤلف بلا تغيير. بالإضافة إلى الحاشية التي ترجم فيها لكل من ورد اسمه في الأصل، ولكل فرقة ورد ذكرها، وكذلك تخريج الأحاديث وتحقيقها ومناقشة مواقع الخطأ والانحراف في النصوص الصوفية، كما قام بوصفِ نسخة المخطوطة الأصلية وتحديد مالكها. (ص14)

ولقد كان الكتاب مفيداً للباحث في هذه الدراسة سواء في نصوصه أو في مناقشاته وذلك بالنسبة لرسم حدود الظاهرة الصوفية واستكمال هذه الحدود في التفريق بينها وبين الظواهر الإسلامية؛ فقد عرض فيه عقيدة ابن عربي كأساس لما سوف يعرضه وخلاصته: "أنه لا شيء موجود في الحقيقة سوى هذا العالم، والإله أمر كلي لا وجود له إلا في جزئياته".. ويسعى على هذا الأساس إلى إبطال ثوابت الإسلام، وأن كل واحد وكل ملة على صراط مستقيم ولا فرق بين الجنة والنار.. "وما ثم إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وما وراء ذلك من شيء" (ص9).

ثم عرض منهاج الصوفية في التستر والتلبيس والتعطيل وفي الظاهر والباطن وفي التأويل والزندقة، والاحتجاج بقصة (المسمى عندهم بالخضر)، والقول بصرف الكلام عن ظاهره إلى ما لا يحتمله الكلام، وعرض شيئاً عن الدهرية والمثنوية والديصانية والصابئة والنصارى وا وس والمتفلسفين الذين يجوزون الكذب على الأنبياء. ثم ذكر الباطنية والروافض وأصحاب الإباحة (المزدكية والبابكية والمازيارية) والقائلين بالرسل من الحيوان، واعتبار العبادة – عبادة أي شيء عبادة لله.

ثم عرض للباطنية وتسميتهم (القرامطة، المزدكية، والملاحدة) وادعاءا م أ م إسماعيلية شيعية، ثم ينتقل إلى مفهوم الزندقة. ويتعرض لابن عربي وما جاء به من إفك وافتراء و تان، ويشير إلى تكفير ابن عربي والصوفية عموماً لنوح في صرف ألفاظ سورة نوح عن معانيها الإسمية وإيما م بصحة اعتقاد قوم نوح: فلكو م – مثلاً، من العارفين وضعوا أصابعهم في آذا م وانصرفوا عن نوح واستغشوا ثيا م وأصروا واستكبروا استكباراً وقولهم بأن الدعوة إلى الله التي جاء ا الرسول هي مكْر بالمدعويين وتضليل لهم، إذ يرون كل شيء رب وإله (ص53)، فكيف يدعوهم إلى عبادته سائل الأشياء التي هي عين المعبودة؟

ثم يعرض لدين ابن الفارض (ص71) وهو اتحاد ووحدة وجمع فهو كما يقول في تائيته ما معناه: (أرسل من ذاته رسولاً إلى ذاته بآياته إلى ذاته دليلاً على ذاته التي أرسلت هذه الآيات)، وقوله بالشفع أي: (أن وجود الرب محتاج إلى وجود العبد)، وأن العبد عين الرب، وأن النار عين الجنة، ثم يورد أمثلة من تأويل ابن عربي للقرآن على أساس أن وجود الحق عين وجود الخلق ثم يورد آراء فقهاء في تكفير أقوال ابن الفارض.

ثم يورد المؤلف ردوداً فقهية منتقاة، ومنها اتهام ابن عربي لموسى عليه السلام، بأنه رضي لقومه عبادة العجل) (ص121-123)، وإيمان فرعون ونجاته من العذاب الأخروي، ويرد على فِريتهم في زعمهم أن فرعون هو رب موسى وسيده (ص132)، ثم يورد قول فقهاء عصره في تكفير تأويلات ابن عربي، ثم يعرض أوهام الصوفية بالحكم بإيمان فرعون، وافتراءاتهم على الرسول صلى الله عليه وسلم (ص140-141)، وعقيدة التثليث عندهم، وامتداحهم ربوبية المرأة وأن الأنوثة المتهتكة هي صفة الإله الصوفي، كما أن الإله الصوفي حائر بين التقييد والإطلاق، ثم يورد أسماء الفقهاء والمشاهير الذين أفتوا بتكفير ابن عربي في ما يزيد على خمسين صفحة.

ويشكل هذا الكتاب مرجعاً موثقاً فريداً بالنسبة للدراسة القائمة وفي مجال بيان التناقض بين الظاهرة الصوفية و النسق الإسلامي.

8. الصوفية: مبادئ التنسك وأساليبه في الإسلام[13]

تقدم للكتاب المستشرقة R.W.J. Austin من كلية الدراسات الشرقية في جامعة درهام – بريطانيا. وتؤكد أن "الصوفية هي شيء ما غريب عن الإسلام نقشت عليه عن طريق الاستعارة من أديان أخرى" (ص12). أما مقدمة المؤلف فتبدأ بقاعدة مغلوطة، فليست الحقيقة: "أنه لا صوفية بدون إسلام كما يزعم، إنما الحقيقة قد تكون

[13] Stoddart, William. Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam, (Patterns of World Spirituality Series) Paragon House Publishers; Revised edition (July 1, 1986)

إما "لا صوفية في الإسلام"، وهذا هو اتجاه هذه الدراسة، أو "لا إسلام في الصوفية" أو "الصوفية والإسلام لا يلتقيان" وذلك إذا كان الحديث عن النسق المفهومي الإسلامي لا عن أقوال بعض المسلمين، أو دراسا م. والحقيقة أن التنسك والتصوف بمعنى حب الفلسفة بدأ منذ عصور غابرة وكتب في الكتب منذ أفلاطون اليوناني، وأصبح نموذجاً منذ تاسوعات أفلوطين الأسكندري.

ثم ينتقل الكتاب إلى الباطنية والظاهرية، ولكن الحقيقة أن الإسلام لا يقر التفسير القائل: (الشريعة هي الحقيقة الظاهرة، والباطن هو الحقيقة) إذ ليس في الإسلام ما ينفصل معناه وتطبيقه عن حقيقته أو ظاهره عن باطنه. ثم ينتقل إلى البناء على هاتين المقولتين المغلوطتين الدالتين على سوء فهم جذري للظاهرة الإسلامية إلى موضوعات أخرى تحتاج إلى نظر، ومنها حديثه عن الأديان بالجملة ومن ضمنها الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية وكأ ا متحدة الخصائص مع الإسلام. ثم إنه يبني على ما جاء في المسيحية أن الإنسان خلق على صورة الله وهو أمر بعيد عن الإسلام (ص24)، على الرغم من اشتهار القول به بين السطحيين من المسلمين، فليس شيء في الوجود يمكن أن يجسد صورةً لله سبحانه وتعالى.

والكتاب يذكر حقيقة أن "القرآن في الإسلام هو كلمة الله المباشرة" (ص25) ولكنه لا يحترم هذه الحقيقة، بل يعتبر أ ا توازي ما يقوله المتصوفة مع أنه يقر أيضاً بأن: "كلمات القرآن حفظت تماماً في أشكالها التي تُلقيت ا وحتى أدق التفاصيل، وتشكل تلاو ا نظاماً تجويدياً، ولذلك فإن العربية الفصحى هي التي تستعمل في ترجمة نظام التجويد والتلاوة" (ص26). وما ذلك إلا لأن التصوف خلط عليه الأمور فلم يهتد إلى البعد الإسلامي فيما وصل إليه في هذا. ثم يركز على أن القرآن هو، وليس محمداً، قلب الإسلام (ص26)، ولذلك لا يسمى المسلم محمدياً بينما يسمى المسيحي مسيحياً لأن المسيحية ترتكز على المسيح أما الإسلام فعلى القرآن (ص26) والسنة (ص31).

وعلى هذه المقدمات يبني المؤلف ما يقدمه في كتابه، وينسى أهمية دور هذه المقدمات في السياق فتنجذب إلى المضمار المسيحي الذي يأخذ من الأشخاص لا من

أقوال المسيح الصحيحة مع أ ا تعرف مصادر الإسلام. وكان يجب أن يستدل من ذلك على أنه وصف صوفي ليس وصفاً إسلامياً. ولعل قوله التالي هو أكثر أقواله حاجة للرد أو الغربلة لأنه من وجهة نظر الإسلام خطأ كبير، ولكن الكاتب لا يعرف إلا الصوفية الملصقة بالإسلام، والتي تولدت عند الشعوبيين والمنحرفين في اية القرن الهجري الثاني ووصلت إلى أوروبا عبر الأتراك العثمانيين، فقوله: "إن الصوفية هي أصولية بشكل تام، ويمكن الاقتراب منها في اتجاهين: الأول أ ا تمثل الاتساق مع الدين كما أُوحي به (وهو خطأ تام). وثانيهما: أ ا تمثل الاتساق مع الحقيقة كذلك.." (ص28). وهذا خطأ تام أيضاً فالحقيقه إما إسلامية أو غير إسلامية.

إن هذا القول لا يقترب من الحقيقة الإسلامية، وهو لا يعلم أن الحقيقة الصوفية انحراف عن الحقيقة الإسلامية، ويعترف المؤلف بأن "السنة لا تمثل فقط التقاليد والاستعمالات ولكنها تمثل أقوال الرسول (أحاديثه وتعليماته) والحديث القدسي (الذي يتكلم فيه الله عن طريق رسوله).. ثم يذكر الشهادتين ويرى أن جميع مبادئ الإسلام وخاصة مبادئ التصوف تنطلق من الشهادة (ص31) وهو خطأ غير مبرر من مثل هذا المستشرق، إلا إذا عرفنا أنه سم مدسوس. ويشكل سوء فهم المؤلف للفرق بين الصوفية والإسلام أو بين الظاهرة الإسلامية الظاهرة الصوفية مع الأخطاء في توجهات الكتاب وشروحه حول ما تسميه الإسلام الظاهري Exoterism والباطني Esoterism. وهي تمثل الصورة التي تلقاها الغربيون عن الاسم، من خلال الطرق الصوفية.

9. مفهوم التربية الإسلامية عند التربويين المسلمين في الوقت الحاضر (في النسق الإسلامي)[14]

هذه الدراسة محاولة لاكتشاف ما سماه الباحث الفجوة المفهومية في فهم التربويين المسلمين حول الإسلام في ميادينه الأربعة: الإيمان الإسلامي، والحياة الإسلامية،

[14] Ramzi, Abdul Gadir H. Islamic Education in the Understanding of Present Day Muslim Educationists. (A View of the Concept of Islamic Education within the Islamic Context) Ph.D. Dissertation, University of Durham, UK.

والتربية الإسلامية، والحضارة الإسلامية، وقد ناقشت الدراسة حوالي مائتي مفهوم في هذه ا الات. وقد برهن الباحث على وجود فجوة مفهومية بين التربويين المسلمين والمفاهيم الإسلامية – كما جاء ا الإسلام. فالدراسة من جهة محاولة لبلورة منظومة المفاهيم الإسلامية في توجه تطبيقي نحو المستقبل وهو النسق الإسلامي.

وقد عزا الباحث أسباب هذه الفجوة إلى الشوائب التي جلبتها الصوفية والفرق الإسلامية (ص38)، وإلى الشوائب التي أحدثها المنطق واللاهوت المستعارين من خارج الإسلام (ص41)، وإلى الشوائب التي دخلت مع الفلسفة (ص42). وكان لهذه الشوائب التأثير البالغ في وجود الفجوة المفهومية التي تزايدت في هذا العصر نتيجة تباعد الإسلام عن الحياة أو تباعد الحياة عن الإسلام، مما ألزم الباحث أن يعتمد تحديدات لكل مفهوم يعرضه على المستجيبين من التربويين المسلمين كما ألزمته باقتراح أربعين استراتيجية يتعين – في رأيه – على التربية والمربين المسلمين أن يوجهوا ا تربية المسلمين لتتهيأ الفرصة لتفعيل التربية الإسلامية في الشروط الاجتماعية والحضارية الموائمة.

وقد انتفع الباحث بما عقد من مناقشات حول الأسباب الثلاثة المذكورة أعلاه في ثمانية مؤتمرات إقليمية، كما انتفع بالجهد الذي بذله الكاتب لتوثيق ما يعتمده من مفاهيم وحقائق (الصفحات 38-62)، مما كان له أثر في تدعيم المناقشات في الدراسة القائمة. وسوف يشار إلى ذلك في متن المناقشات.

ثانياً: الظاهرة الإسلامية:

تشكل الظواهر الإسلامية واقعية الإسلام على أساس أنه نظام شامل للحياة[15] ذو نسقية بارزة في ثوابتها ولكنها منفتحة على المستجدات بحسب شروط هذه النسقية.

15 أبو سليمان، عبد الحميد، إسلامية المعرفة، عدد 25، السنة السابعة، العدد 25، في افتتاح نـدوة: تيـارات الفكر الإسلامي المعاصر – قضايا الإصلاح والتجديد، بيروت، 16، 17 إبريـل نيسـان، 2001 ص188: (أشار إلى مظاهر الخلل والتفكك والتنازع في الأمة).

كما كانت محاور الندوة حول القضايا الرئيسية العامة في الفكر الإسلامي ومنها: رؤية العالم، ومشروع إسلامية

وقد أرسل الله سبحانه محمداً خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم بهذا الدين ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولينظم حياتهم بتطبيق دلالات ما جاء في القرآن الكريم وفي السنة النبوية المطهرة. وهذا النظام واقع جرى تطبيقه... وهو يعني أن تطبيقه في الواقع هو الذي ينتج الحياة الإسلامية التي هي: منظومة الظواهر الإسلامية بالمعنى الذي تعرضه هذه الدراسة. ولعل في هذا بيان أن الإسلام جاء ليرتفع بالناس من ظلام الواقع الاجتماعي الذي يعيشونه إلى نور الواقع الإسلامي – الهدى.

فالظاهرة الإسلامية هي التغير المنتظم الذي يظهر في المجتمع الإسلامي نتيجة تطبيق حكم من أحكام الإسلام، وهي هنا ظاهرة جزئية أو فرعية، من المنظومة الإسلامية أي منظومة الظواهر في المجتمع الإسلامي. أما إذا كان تطبيق الإسلام ككل أي بوصفه نسقاً عاماً فهي منظومة الظواهر الإسلامية التي تمثل صورة الإسلام التطبيقية في الحياة نتيجة تطبيق الإسلام في هذه الحياة.

وهي بوصفها إسلامية وبتحقق هذا الوصف فيها تمثل المنطلق الأنموذج لتطبيق الشريعة الإسلامية في جميع جوانب الحياة أو هي تجسيد تطبيقي ارتقائي للنسق الإسلامي الذي جاء به محمد صلى الله علية وسلم من عند ربه للبشرية جمعاء. ومن البدهي أن تمثل هذه المنظومة دعوة جاذبة وحجة بالغة على الأمم والمجتمعات التي يصلها البلاغ.

ولا ينبغي أن يفهم من مصطلح (الظاهرة) هنا أية دلالات تتعلق بالظاهر مقابل الباطن، فذلك غير وارد، لأن الحديث هو عن العلم في المنهجية الإسلامية[16] وعن الظاهرة العلمية التي هي موضوع العلم أو موضوعات العلوم (لكل علم موضوع هو

المعرفة، والتجديد والاجتهاد ومستقبل الخطاب الإسلامي، ومن الحقائق التي أشارت إليها الندوة: "أن الغرب لم يعد قدوة وقبلة.." ص180 وإلى: "إعادة النظر في مناهج الفكر والثقافة والتربية لإحداث التغيير المطلوب.

16 صديقي، محمد معين. الأسس الإسلامية للعلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة رسائل إسلامية المعرفة (3)، 1995، ص16.

ويتبنى الباحث في هذا الدرس المفهوم الإسلامي للعلم "العلم هو تحقيق المعرفة الإسلامية بما أودع الله في خلقه وفي وحيه.

الظاهرة التي يدرسها)[17]. كما أننا لا نتحدث هنا عن الظاهراتية الفلسفية المرتبطة بالوجودية وغيرها فهي تركز على آثار العوامل النفسية التي يمكن أن تظهر على الشخصية،[(18)] أما ظاهرية ابن حزم فهي من مقتضات ما سماه ظاهر النص ابتعاداً عن التأويل الباطني الذي يقترحه المتصوفة وغيرهم.[19]

إن التغير المقصود بالظاهرة الإسلامية، كما يشير المصطلح المعتمد هنا، هو التغير النسقي في حياة الناس أفراداً وجماعات ومجتمعاً كنتيجة تطبيق حكم إسلامي أو أحكام إسلامية تطبيقاً مستوفياً شروط الإسلام اعتقاداً وتشريعاً والتزاماً وتوجهاً (ابتغاء مرضاة الله في إحسان تطبيق شرعه)، وكما جاء عليه التكليف. ولكن إذا كانت شروط التطبيق مستوفاةً في الواقع من حيث النسقية الإسلامية والبنية المفهومية الإسلامية فإن الظاهرة تندمج في منظومة الحياة الإسلامية ويظهر تأثير تطبيق الإسلام عن طريقها في واقع النسيج الحضاري والثقافي، أما إذا كانت مرتبطة بتطبيق حكم فرعي أو جزئي منفرد أو منقطع فإن تأثيرها وظهورها كظاهرة إسلامية يكونان محدودين ذه الحدود، وتكون مهددة بالتوقف أو الانقطاع إلا إذا وجد النسق الواقعي الإسلامي، ولهذا فإن المنظومية الإسلامية تقتضي تطبيقاً شاملاً للإسلام في الحياة.

والظاهرة الإسلامية مرتبطة بالسببية[20] وهي ليست خيالاً أو باطناً لا يدرك بل هي واقع[21] يفترض أن يدرك وأن يطبق (عن طريق إقامة الشريعة الإسلامية)، وأن

17 رمزي، عبد القادر وآخرون. علم الاجتماع، الأردن: وزارة التربية والتعليم، 1996، ص8.

18 البشر، محمد بن سعود. الفلسفة الظاهرانية في الاتصال الإنساني، رؤية نقدية، الرياض: دار العاصـمة للنشـر والتوزيع، 1415هـ، ص28-34، 24-37.

19 الزعبي، أنور خالد. ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البشير للنشر والتوزيـع، سلسلة المنهجية الإسلامية (11)، 1996.

20 خليل، عماد الدين. حول تشكيل العقل المسلم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهـد العـالمي للفكـر الإسلامي، 1991، ص72.

21 بريمة، محمد الحسن. رؤية مقاصدية في التنمية الاجتماعية: الأصول النظرية والنتائج التطبيقية. مجلة إسـلامية المعرفة، العدد 46، 2001، ص44. "يتحدث عن الظاهرة الاجتماعية وعن أصولها النظرية في القرآن الكريم

تظهر نتائج التطبيق، و ـذا تكون الظواهر الإسلامية التي يتشكل ـا الواقع الإسلامي تجسيداً للواقع الإسلامي الذي كلف المسلمون بتطبيقه وحمله إلى الناس كافة لهدايتهم وإنقاذ حيا ـم وأجيالهم بالإسلام من ظلام الواقع ا ـتمعي إلى نور الواقع الإسلامي.

ونظراً لأن كل واقع مجتمعي غير إسلامي هو واقع في حاجة إلى الهداية والاهتداء الإسلاميين، فإن الظواهر الإسلامية –بنسقيتها المتنامة– ومتعلقا ـا هي الواقع الإسلامي الذي يفترض أن يرتقي إليه الواقع ا ـتمعي وإن شئت قلت إن الظواهر الإسلامية إذا استوفت الشروط الإسلامية في التنظيم والتطبيق والالتزام فإ ـا تنقل مجتمع المسلمين أو غير المسلمين إلى مستوى الواقع الإسلامي، وفي هذا تتمثل الهداية التي يحملها الإسلام إلى البشرية، ويتضح هذا في بعدين، أولهما مفهوم الظاهرة الإسلامية من حيث كو ـا فعلاً تنظيمياً إسلامي أي يقوم على أساس العقيدة الإسلامية، وينضبط بالشريعة الإسلامية ويؤثر في الواقع بتحويله إلى واقع إسلامياً فهو في كل مدخلاته، وعملياته، فعلٌ إسلامي أي عبادة يبتغى ـا نوال رضوان الله سبحانه وتعالى من خلال تغيير حياة الناس إلى الواقع الإسلامي؛ أما البعد الثاني فهو مرجعية الفعل الإسلامي الذي يشكل الظواهر الإسلامية وتتمثل هذه المرجعية في العقيدة الإسلامية، والقرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة وما قام ويقوم على هذه المرجعية من جهود علمية وفقهية شرعية، قياماً إسلامياً ليس لأحد فيه فضل أو مِنة بل إن من جوهر الظاهرة الإسلامية، أن لا يدعيها أحد وأن لا يفخر ـا أحد وأن لا تعزى إلى أحد من الناس أو فئة أو طائفة أو عشيرة أو طريقة أو حزب أو مكان أو جهة أو شخص، ولا حتى إلى مذهب[22] فقهي يحصر الإسلام في نطاقه أو يحول دون فهم حكم من أحكامه.

علماً بأن ما يرد في القرآن الكريم هو أساس التطبيق العملي". وهو إسلامي وليس اجتماعي.

22 عباسي، محمد عيد. بدعة التعصب المذهبي وآثارها الخطيرة في جمود الفكر وانحطاط المسـلمين، دار الـوعي العربي، 1970، ص4-6.

والظاهرة الإسلامية تعتمد العربية بمنطوق ألفاظها ومفاهيم هذه الألفاظ ودلالا ا التي تفهم بالقرائن النصية التي يتعرفها الفقهاء المؤهلون، وليس هناك معنى ظاهر يقابله معنى باطن يدعي أحد أنه مقصور عليه، ولا ما يمكن أن لا يتعلمه الإنسان. إن ما يفهم بقرينته أو من السياق فهو المفهوم، وليس هناك ما لا يمكن فهمه وتوظيفه في حياة الإنسان. كما أن ما لا ينضبط بالمرجعية الإسلامية، إنما هو بدعة[23] "لا تخالف السنة فقط بل تخالف الإسلام. فما يحكم على الظاهرة أ ا إسلامية هو الإسلام عقيدة وشريعة، ولذلك فإن الظاهرة لا تكون إسلامية إلا إذا اتسقت مع مقتضيات العقيدة الإسلامية والشريعة، وما دام الإسلام من عند الله سبحانه وتعالى فإن الظاهرة الإسلامية لا تنتمي إلا إلى الإسلام ولا تعزى إلا إلى الإسلام.

ثم إ ا جزء من نسق الإسلامي ولا مجال للتعامل معها مفردة معزولة أو نسقاً قائماً بذاته، كما أنه لا مجال لأن يزعم أحد أنه ابتدعها أو جاء ا من عنده وإن كان اجتهاده قاده إلى استنباط الأحكام المتعلقة ا وهذا من بعض دلالات الآية الكريمة: ﴿... الْيوم يئِس الَذِين كَفَروا مِن دِينكُم فَلاَ تخشوهم واخشونِ الْيوم أَكْملْت لَكُم دِينكُم وأَتممت علَيكُم نِعمتِي ورضِيت لَكُم الإِسلاَم دِينا.﴾ (المائدة: 3)

ثم إن النسقية الإسلامية لا تقبل ما ليس من الإسلام أو ما يلصق بالإسلام من غير مصادر الإسلام أو ما يعزى إلى الإسلام من غير طريق الكتاب الكريم والسنة النبوية الصحيحة. أما آراء الأشخاص واجتهادا م ومذاهبهم وطرقهم وتخيلات

---

23 الحلبي، أحمد بن عبد العزيز. "أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية"، سلسلة كتاب الأمة، العدد 55، رمضان، السنة السادسة عشر، 1417هـ، ص50، 57.

يرد في هذا الكتاب تعريف ابن تيمية للسنة وللبدعة، فالسنة من الفعل هي: ما قام الدليل الشرعي عليـه بأنـه طاعة لله ورسوله سواء فعله الرسول صلى الله عليه وسلم، أو فعل على زمانه أم يفعله ولم يفْعل في زمانه لعدم المقتضى حينئذ لفعله، أو وجود المانع منه، فإنه إذا ثبت أنه أمر به أو استحبه فهو سنة كما أمر بإجلاء اليهـود والنصارى من جزيرة العرب، وكما جمع الصحابة القرآن في المصحف، وكما داوموا على قيـام رمضـان في المسجد جماعة، ص5. ويعرف البدعة في مقابل السنة وهي: ما خالفت الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات" أو هي: ما لم يشرعه الله من الدين، فكل من دان بشيء لم يشرعه الله فذاك بدعـة وإن كان متأولاً فيه"، وهي نوعان: نوع في الأقوال والاعتقادات، ونوع في الأفعال والعبادات"، ص57.

بعضهم وأحلامهم المنامية ومزاعمهم وشطحا م ووجداينا م غير المضبطة فلا يصح إيماناً وعقلاً أنْ تنسب إلى الإسلام وهذا من مقتضيات النسقية الإسلامية مفهوماً وتطبيقاً، اعتقاداً وإيماناً وعملاً في كل وقت وفي كل فعل وفي كل موقف من مواقف الحياة.

1- نسقية الارتباط بالعقيدة الإسلامية:

الارتباط هنا هو ارتباط الظاهرة الإسلامية بالعقيدة الإسلامية وهو ارتباط إسلامي لابد أن يستوفي شروط الإسلام. وأن ينضبط بضوابطه. والعقيدة الإسلامية هي التصديق الجازم الذي لا تشوبه شائبة بالله سبحانه وتعالى، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر. وهذه المفردات بينها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بياناً واضحاً في مفاهيمه ودلالاته وتطبيقاته العملية التي تمثلت في أركان الإسلام: الشهادة بأنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت. وقد فُصلت هذه الأركان وما يتعلق ا مما لا يتم عمل إسلامي إلا به، كما طبقت هذه العقيدة بشقيها: الإيمان والعمل بما يكفي لاستبعاد كل شائبة من شوائب المعتقدات السابقة أواللاحقة في التطبيقات العملية بحيث لا يستطيع شخص أو جهة إضافة مفردة عقيدية واحدة أو حذفها أو حتى تلْوينها بما يعتريه هو من أحوال أو توترات وجدانية أو يكتنف حياته من توترات وانحرافات قال تعالى: "﴿وما أُمِروا ـإلا ـِليعبدوا الله مخلِصِين لَه الدين حنفَاء ويقِيموا الصلَاةَ ويؤتوا الزكَاةَ وذَلِك دِين الْقَيمةِ.﴾ (البينة: 5)

ونظراً لأن الظاهرة الإسلامية في مجالات الحياة هي أفعال إسلامية ملتزمة بعقيدة الإسلام ومنضبطة بشريعته، انضباطاً نسقياً يكشف للمؤمن المتبصر عن أي خلل أو شائبة في هذا الارتباط، فإن الظاهرة الإسلامية ترتقي، ارتقاءً إسلامياً، بكل فكرة أو عاطفة أو سلوك إسلامي يصدر عن المسلم أو الجماعة الإسلامية، لأن يكون فعلاً إسلامياً أي عبادة، تستدعي بذل أقصى الوسع في الإحسان ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى. قال تعالى: "فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة

ربه أحدا" [الكهف: 110]. وقال عليه الصلاة والسلام: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد."[24]

2- نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالشريعة الإسلامية[25] وبالفقه الإسلامي:

لقد جاء الإسلام نظاماً للحياة شاملاً وصالحاً لكل زمان ومكان وذلك في دعوته الناس إلى الاعتقاد بعقيدة الإسلام، وإلى العمل بشريعته في جميع جوانب الحياة، وكلف أمة الإسلام بالتفقه في الكتاب والسنة واستنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، أي كلفهم بالتفقه في النصوص لاستنباط محل حكم لكل فعل يفعله العباد كما كلف المسلمين بحمل الدعوة إلى الناس كافة وببذل الوسع في استكمال أسباب التبليغ وأسباب إحسان العمل بحسب شريعة الإسلام وعلى أساس عقيدة الإسلام، وبالارتقاء بهداية الناس ابتغاء مرضاة الله سبحانه وتعالى.

والنسقية في هذا الارتباط تبرز من استناد أمثال الأفراد والجماعات إلى نصوص الشريعة الإسلامية، في الكتاب الكريم والسنة النبوية، وهذا يقتضي من الأمة الإسلامية أن توفر علماء (فقهاء) (لا رجال دين) يتفقهون في هذه النصوص، ويفقهون الأمة بها فهماً وعملاً. قال تعالى: ﴿... ولَو ردوه إِلى الرسول وإِلَى أُولي الأَمرِ مِنهم لَعلِمه الذِين يستنِبطُونه مِنهم ولَولاَ فَضلُ اللّهِ علَيكُم ورحمته لاَتبعتم الشيطَانَ إِلا قَلِيلاً﴾ (النساء: 83). وقال تعالى: ﴿... فَلَولاَ نفَر مِن كُل فِرقَةٍ منهم طَآئِفَةٌ ليتفَقهواْ فِي الدين...﴾ (التوبة: 122)

3- نسقية الارتباط بالثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية والحياة الإسلامية

الثقافة الإسلامية هي المكتسبات الإسلامية أفكاراً وعواطف وسلوكات ولا تكون كذلك إلا إذا جرى اكتسابها، وتمت عملية الاكتساب على أساس العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية. أما كيف تصطبغ المكتسبات بالصبغة الإسلامية فهي آلية إيمانية أو آلية اهتداء تتم بالشريعة الإسلامية والتربية الإسلامية في الحياة الإسلامية.

---

24 مسعود، عبد الخالق. المختار من شرح الأربعين النووية، الحديث الخامس، ص35. رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه.

25 النبهاني، محمد فاروق. مبادىء الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص280-309.

وهي نسقية إسلامية لا مجال لاكتساب غير إسلامي فيها وإذا جرى ذلك فإن هذا الاكتساب غير الإسلامي يظهر في تنافيه مع نسقية الإسلام وعند ذلك لا بد من التعامل معه إسلامياً وإخراجه من النسق الإسلامي.

الحضارة الإسلامية هي طريقة الحياة الإسلامية اليومية التي يمارسها المسلمون ممارسة عملية ارتقائية تظهر في واقع الحياة نتائجها المادية والمعنوية بصفتها الإسلامية، وفهي بذلك نسقية اتباعٍ مهتدٍ وارتقائي متجه نحو مرضاة الله حتى في ما يبتكر أو ينشأ من مخترعات أو مصطنعات وما يستجد من خبرات.

وتتمثل الحياة الإسلامية في حياة المسلمين بحسب الإسلام عقيدة وشريعة ونظاماً، ويتبلور تطبيق الإسلام في الظواهر الإسلامية، وبذلك فإن الظواهر الإسلامية أفعالٌ إسلامية تقوم على دعائم الإسلام وتنضبط بثوابته وتصب في الحياة الإسلامية، ولا تنفصم عنها، وكو ا أفعالاً إسلامية يعنى أ ا منضبطة بالإسلام، فكراً وشعوراً وعملاً وغايات ولكل جزئية منها محل حكم في الشريعة الإسلامية، فإذا افتقد جانب من ذلك لم يكن العمل إسلامياً وليس في هذا مجال لزيادة متطرف، أو لتفريط ضالٍ أو منحرف في ما يسمى الأبعاد الوجدانية أو الشطحات المزعومة.

4- نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالتربية الإسلامية:

يتركز مفهوم التربية الإسلامية على عدد من المحاور منها أ ا تنشئة إسلامية (تقوم على النسقية الإسلامية) وترتبط ا وتنضبط ا، أ ا نشاطات مؤسسية تنظمها المؤسسات الإسلامية في الواقع الإسلامي، وأ ا تتناول الأفراد والجماعات وا تمع والأمة عامة وتؤهلهم -إسلامياً- للنجاح في حيا م في ا تمع الإسلامي كشخصيات إسلامية، وأ ا تؤهل المتلقين للالتزام العقدي والشرعي والاكتساب الثقافي على أساس الإسلام، وأ ا تؤهل الشخصيات الإسلامية لحمل الإسلام إلى الشعوب والحضارات الأخرى عبر التزامهم العقائدي بالشريعة الإسلامية وبالاكتساب الثقافي على أساس الإسلام والارتقاء بأداء الإسلام في الحياة اليومية وفي تنشئة الأجيال، وبذلك فهي مضمار تطبيقي للنسقية الإسلامية.

5- نسقية ارتباط الظاهرة الإسلامية بالدعوة الإسلامية:

تقوم الدعوة إلى الإسلام على العقيدة الإسلامية وتنضبط بالشريعة الإسلامية، وتنفتح على الاكتساب الثقافي انفتاحاً نسقياً، وتتجسد إسلامياً في طريقة الحياة اليومية وبذلك، تكون نموذجاً إسلامياً يدل على هدى الإسلام ويجذب إليه الشعوب وا تمعات. وكون الدعوة إسلامية بعيد جدا عن الدعوة إلى الإسلام باسم الأفراد والأحزاب أو الفئات أو المشايخ أو الطرق ولا يقترب من الإقليمية والشعوبية والعرقية أو القطرية ولا يعتمد شيئاً من هذه الأفكار. إ ا دعوة إسلامية إلى الإسلام في مدخلا ا وفي عمليا ا وفي نواحي الانضباط والتيسير فيها وفي مخرجا ا، ولا مجال فيها للتسميات غير الإسلامية التي تتشعب بالمسلمين في سبل غير إسلامية.

6- نسقية التوجهات المستقبلية:

تتوجه الظاهرة -إذا كانت إسلامية- نحو المستقبل، وذلك استجابة لأمر الله بالفعل الإسلامي وإتقانه، والإحسان في فهمه وتطبيقه من أجل الإسلام وأمة الإسلام وكل ذلك ابتغاء مرضاة الله جل وعلا. وتمثل التوجهات المستقبلية الإسلامية جانباً من الإعداد للارتقاء بالتطبيق في الداخل، والإحسان في التبليغ إلى ا تمعات والأمم والحضارات الأخرى في الخارج. كما تتمثل هذه التوجهات المستقبلية في بلورة تحسبات أو افتراضات وقائية وأخرى علاجية لما يتوقع أن يواجه الإسلام وأمته ثقافة وحضارة وتربية ودعوة من تحديات، والإعداد لها. وتنتظم كل هذه في النسق الإسلامي إذْ لا يصح إلا أن يستوفي الشروط الإسلامية في الاعتقاد والتشريع والتطبيق و قام على إيمانٍ بنصر الله وخوف شديد من الله سبحانه إذا لم يستوف شرطٌ أو جانب إسلامي.

ذه الأبعاد النسقية وأمثالها يمكن وصف أي ظاهرة وتقييمها والحكم عليها ومتابعتها، كما يمكن العمل على معالجتها وردها إلى النسقية الإسلامية، وكأمثلة على الظواهر الإسلامية: الصلاة، الزكاة، الحج، الصوم، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الاجتهاد، الحسبة، الوقف، المواريث، حمل الدعوة،... الخ.

القسم الثالث: الظاهرة الصوفية:

إن ما ينسب إلى الصوفية (صوفي) أو تصوف يظهر في واقع الحياة، وقد ظهر، في تنوع من المفاهيم أو الأنماط والمرجعيات والأنساق على صورة ظواهر مجتمعية عدها البعض قوى اجتماعية تظهر عند انتشار الظلم الاجتماعي.

وقد رأى ابن خلدون: "أن التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأن أصله أن طريق هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين."[26] فإذا قصد الزهد فإن الزهد الإسلامي لا يتجاوز الحياة ولا يركن للعزلة، وإذا قصد طريق التصوف فقد وهم.

وقد نفى أن يكون (التصوف) مشتقاً من العربية، إذ لا قياس له، ولكنه رجح أن "التصوف" لقب.. كما نفى أن يكون مشتقاً من الصفا أو الصفاء، لكنه عاد ليؤكد ظنه بأنه مشتق من الصوف، فيؤكد: ".. قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم – المتصوفة – في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"!؟

ولكن هذا الحكم لا يتناسب مع موضوعية ابن خلدون في سبر وقائع التاريخ وفي أحكامه على غير هذه الظاهرة. وقد ذهب عمر فروخ[27] نفس المذهب حين في اشتقاق لفظ (صوفية)، ونفى اشتقاقها من الصفا والمصافاة والصف الأول أو من الصفة وأقر أن: "الذي أجمع عليه جمهور الباحثين قديماً وحديثاً أن كلمة صوفية، مشتقة من الصوف اللباس الغالب على الزهاد والعباد". لكنه يورد أن نفراً من المستشرقين زعموا أن كلمة "صوفية" تعريب لكلمة (صوفيا) اليونانية (الحكمة) وذلك، في رأي فروخ مخالف لأصول التعريب التي جرى عليها العرب.. وهو وقوع في خطأ نشأ عن اهتمام سطحي بالموضوع؛ فإن تعريب الكلمة لم يكن تعريباً معجمياً

---

26 ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ص467-475.

27 فروخ، عمر. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ط2، دار العلم للملايين،1979، ص470، 471.

ولكن تعريباً للتمويه، نوع من الخلط التآمري الخبيث، فـ(صوفيا) هي Sophia اليونانية "الحكمة" وأما كلمة فيلو صوفيا فهي محب الحكمة، والتعريب إلى كلمة فلسفة هو أيضاً تعريب غير دقيق ولكنه تعريب مغلب في الاستعمال. والأصل أن لا يعرب (فلسفة) بل (فلصفة) أو (فيلوصوفيا) واختصرت وكان الأحرى، لولا تدخل الصوف! أن تلفظ الفيلوصوفيا أو (الفلصفة) بدلاً من الفلسفة.

لكن الرأي الذي يميل إليه هذا البحث هو أن لفظه متصوف فهو المقبل على الصوفيا أو محب الصوفيا وهو الفيلوصوفي الحقيقي عند متصوفتنا. أي أنه الفيلوصوف وليس (الفيلسوف) وهذا يؤكد ما زعمه بعض المستشرقين ولا ينفيه على الرغم من هامشية الموضوع في بحثنا هذا. فالتصوف هو طلب الصوفيا أو حب الحكمة أو الانتماء اليها، وبذلك لا فرق بين قولنا متصوف أو فيلوصوفي أو فيلسوف. فهذا في غالب الظن هو أصل التسمية وقد صيغ بذكاء ودهاء عجيبين حتى أن إخوان الصفا حرفوا الصوفيا إلى صفاء وانتموا إليها ليكونوا مع الصوفيا في (الباطن) ومع الصفاء في الظاهر.

ومهما يكن الأمر فإن الظاهرة الصوفية أو ظاهرة التصوف من حيث مقابلتها للظاهرة الإسلامية في الأبعاد التي تعتمدها هذه الدراسة هي ظاهرة مجتمعية[28] ولا نقول اجتماعية،[29] وقد يصح فيها ما ذكره الخشاب من أ ا: "... لا بد أن نوضح من أن فرق المتصوفة تجسيدات لقوى اجتماعية لها أخطارها في بعض الأحيان..

28 Ballock, Allan, ed. Etal, 1988, The Fontana Dictionary of Modern Thought, 2nd Edn. Fontana Press, P.792.(Societal).

"هذا الاستعمال للمصطلح يخدم كحقيقة علمية تختلف عن اجتماعي social، ولم يستعمل في مجالات واسـعة ويتزايد استعماله ويمكن تعريفه بأنه "كمصطلح يشير إلى المواصفات المتعلقة بـا تمع ككـل whole كبنيـة structure والتغيرات التي تحدث فيها".

29 اجتماعية: تعني العلاقة بين الزوج والزوجة social ومنها الحالة الاجتماعيـة social status والعلاقـات الاجتماعية (بين الزوجين) أما العلاقات ا تمعية فهي العلاقات في نسيج ا تمع ومؤسساته وعملياته (الباحث).

ويجب أن لا ننظر إليها على أ ا جماعات عازفة عن الحياة الاجتماعية.. وخاصة الجماعات التي تتخذ من الزهد والتقشف أساساً فلسفياً لأوضاعها...."[30]

وفي معرض المقابلة بين ظاهرة التصوف كظاهرة مجتمعية والظاهرة الإسلامية بوصفها نسقاً إسلامياً، وبحسب الأبعاد التي اعتمدت للمقابلة (المقارنة) نورد مجالات المقارنة الآتية.

1- ظاهرة التصوف والعقيدة الإسلامية:

إنّ أولئك الذين التزموا بمحاسبة النفس وحدود الزهد الإسلامي وانغمسوا في الحياة وتحمل أعبائها فما كان ينبغي أن يسموا متصوفة ولا أن يقبلوا بتسمية أو ألقاب غير إسلامية، وكان عليهم أن ينكروا ذلك على الملأ.

وأما القول بفكرة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود فلا مجال لتلاقيها مع العقيدة الإسلامية، وكذلك التشوق إلى الاتحاد وإلى الجمع وجمع الجمع والفناء وفناء الفناء...الخ ولا مجال لتبرءها بما يسمى ارتقاء الوجدان.

ويمكن تقسيم المتصوفة هنا إلى قسمين التزم الأول بالعقيدة والشريعة وحدودهما ولم يسمح لنفسه بأن يتجاوزها فذلك ليس بمتصوف ولكن لا عذر له في قبول هذه الصفة، والقسم الثاني هو المغالي والمتطرف فذلك خارج نطاق العقيدة الإسلامية وخارج نطاق الظاهرة الإسلامية.

ثم إن المغالاة والتطرف جاءت من نحل سابقة وديانات وثنية هندية أو فارسية ويونانية وفرعونية وهو أمر يبعد التصوف عن الاعتقاد الإسلامي ظاهراً وباطناً. مع العلم أن التسمية أو الانتساب لغير (الإسلام) لا تقدم ولا تؤخر فكيف إذا كان فيها تزيد على ما ارتضاه الله سبحانه وتعالى أو تنقص مما كلفنا به الله سبحانه وتعالى عن طريق قرآنه الكريم ورسوله الخاتم صلى الله عليه وسلم، وشريعته الغراء الخاتمة؟

---

30 الخشاب، أحمد. التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، بيروت: دار النهضة للطباعة والنشر، 1981، ص181-192.

2- ظاهرة التصوف (ظواهره) والشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي:

أشارت الدراسات السابقة إلى أن التصوف قدم من خارج نطاق الإسلام ومن نـزعات فردية وشعوبية ودينية محرفة دون أن يرتبط بالشريعة الإسلامية أو يلتزم ا، في الأفعال والأقوال وفي المشاعر والسلوك وفي العلاقات والغايات. حتى لقد وصل إلى أوروبا على أشكال ليس لها مرجعية محددة ولاسيما بعد ترجمة آثار اليونان[31] وما كان قد وصل إليهم من الأمم السابقة، إضافة إلى آثار الصابئة وا وس وقدماء المصريين والهنود،[32] فألصقوا اللاهوت والفلسفة بالمسلمين لا ببعض المسلمين ولا نقول الإسلاميين، واستعاروا الممارسات التعبدية الوثنية من الهند وفارس والإغريق مثل الهرطقة Heresiography في الأصول كما في الثوابت.[33]

ويقتضي الإنصاف العلمي أن ينظر الناظر إلى ما يلصق بالإسلام من وجهة النظر الإسلامية وأن يحمل نفسه على ذلك ليكون موضوعياً ومنصفاً، إذ من الثابت أن الشريعة الإسلامية لا تقوم إلا على العقيدة الإسلامية وهي تتقيد بمقتضيا ا. كما أنّ الشريعة لا يمكن لقواعدها أصولاً وفروعاً أن تؤثر في الحياة إلا استناداً إلى العقيدة الإسلامية، وقد عرف أعداء الإسلام أ م إذا عملوا على تعطيل الشريعة فإن عدم ارتباطهم بالعقيدة سوف لا يلاحظ، وبذلك برزت انحرافا م عن الشريعة وعن التعبد ا بحجة أ ا "للعوام" أو لأهل "الرسوم" أي الظاهر، بينما هم الخلصاء وأهل الحقيقة فلا مجال لتقييدهم بالشريعة، ولذلك أهملوا بالتدريج الالتزام بالشريعة ثم خلطوا ذلك بإخراج النصوص عن دلالا ا وصرف الألفاظ عن معانيها التي تحتملها دلالات اللغة بل صرف العربية عن معانيها الشرعية والدينية واللغوية وا ازية واستعملوها استعمالاً سفسطائياً خارجاً عن نطاق الإيمان والفهم الإسلاميين بحجة الكشف والذوق والترقي

31 Watt, W. Montgomery, Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh University Press, 1979, PP. 1,37,91.

32 المرجع السابق، الصفحة ذا ا، صxiii

33 المرجع السابق.

الوجداني والمقامات والأحوال.. وهي أمور، قادمة من خارج الإسلام ولا سبيل لتكون في نسيجه التشريعي العقدي إذا أردنا الإنصاف والموضوعية.

ما هي القيمة الشرعية لرحلة إبراهيم بن أدهم إلى مكة في أربعين عاماً إذ قيل إنه "كان مع كل خطوة يخطوها يسجد مرتين.. وقوله: غيري سلك هذا الطريق على قدميه أما أنا فأسلكها على رأسي.."[34] أليس هذا تزيداً في الشريعة لم يطلبه الله منه ولم يكلفه به؟ أم أن هناك أمراً خفيا مزعوماً في أن الله كلفه وكلف رابعة العدوية وغيرهما بما لم يكلف به رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم؟!

وما القيمة التشريعية في الزعم بأنه عندما وصل مكة لم يجد الكعبة لأن هاتفاً أوضح له أن الكعبة ذهبت لملاقاة رابعة العدوية.[35] إن كل منصف يعرف ارتباط الشريعة الإسلامية بالعقيدة الإسلامية وبالحياة الإسلامية يدرك أن (الهواتف والشطحات والخزعبلات) ما ذكرت إلا لتخريب التنظيم الإسلامي للحياة (التشريع) وتذويبه في متاهات المزاعم التي نظمت لاستعادة أمجاد الهند والفرس وغيرهم.

وما القيمة الإسلامية في قول إبراهيم بن المهدي لأحد إخوته: "إن كنت تحب أن تكون لله ولياً وهو لك محباً فدع الدنيا والآخرة ولا ترغبن فيهما وفرغ نفسك عنهما وأقبل بوجهك على الله يقبل الله بوجهه عليك ويلطف بك.. إلى آخره"[36] أليس في هذا مخالفة صريحة للقرآن الكريم وللشريعة الإسلامية.. أهذا هو الاتباع الإسلامي للشريعة؟

يقول أحد المستشرقين: ".. أما ما يجوز أن يعد بحق من المقدمات غير الإسلامية في النـزعات الصوفية فهو النـزوع الذي ظهر في مدونات المتصوفين الأوائل وفي شعائرهم إلى تخطي الفرائض الإسلامية... التي نصت عليها "الشريعة"، وإلى السعي لمعرفة "الحقيقة" الصوفية التي تتجاوز – عندهم – هذه الشريعة. وهذا السعي لبلوغ

---

34 فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص329.

35 المرجع السابق.

36 المرجع السابق.

الحقيقة القصوى ينطوي على الاستغناء، ليس عن الشريعة الإسلامية فحسب بل وعن النبي محمد من حيث هو وسيلة الوحي الإلهي إلى الناس وذلك بداعي رغبة المتصوف في الاتصال المباشر بالله ومناجاته."[37]

كما أن الرهبانية – الامتناع عن الزواج والتبتل لأنه يعيق الالتزام الصوفي (رابعة العدوية والحسن البصري) والتذمر من الأمر الشرعي، لم يمنع بعضهم من وضع الأحاديث ونسبتها إلى النبي ليبرروا نظام التبتل في زمن لم يتجاوز القرن الثاني للهجرة إضافة إلى زعمهم أن الرسول محمد أفتى برفع تحريم الرهبنة بعد القرن الثاني الهجري قاله لبعض المتصوفة في المنام بزعمهم؛[38] أي أنه عليه السلام – رفع هذا التحريم بعد وفاته بقرن ونصف – كما زعموا – عن طريق المنام!

ثم أين التشريع الذي ألزم البسطامي "أكثر من أي صوفي آخر بأشد مقتضيات التقشف حتى يتسنى له -في زعمه- التجرد التام عن الأوضاع الإنسانية ولقاء الله وجهاً لوجه – ليتحد بالله ويدعي الألوهية... ففي أحدى شطحاته يقول: رفعني الله مرةً، فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك (أي رأوا الله)، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا."[39]

هل يمكن لمنصف يعرف الإسلام وشريعة الإسلام أن يتقبل هذه الضلالات؟ وهل يبرر هذا الضلال تأثر البسطامي بـ(شنكرا) الهندي الذي كان معاصراً له والذي كان يعمل هو وأتباعه على إحياء الفكر الوثني وإعادة تنظيمه عن طريق الشطحات والتأله الوثني؟ هل في شريعة الإسلام ما يدفع البسطامي ليقرر أنه هو الله كما في أناشيد الفدنتا الهندية؟[40] ومثل ذلك قل عن الحلاج وتصرفاته وشطحاته في الاتحاد

37 فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص331.

38 المرجع السابق، ص332.

39 المرجع السابق، ص333.

40 المرجع السابق، ص334.

والحلول وعين الجمع أو الاتصال الحميم بالمحبوب – الذي يتخلل أفعال المتصوف وأفكاره وآماله. وهل يتفق مع إعفائه الأتباع من الفرائض؟"[41]

يضاف إلى ذلك العناصر النصرانية واليهودية والفلسفات الحديثة وهي كلها من خارج النسق الإسلامي في التفكير والشعور والعمل. أما إذا كان هناك تبريرات لمثل هذه المزاعم والشطحات فهي، بكل موضوعية، تقع خارج نطاق النسق الإسلامي والنسقية الإسلامية ولا يقول ا ولا يقدمها كمبررات إلا من يضع نفسه خارج هذا الإطار ويصدق هذا، على شطحات ومزاعم ابن عربي والسهروردي وابن الفارض[42]. وهل يبرر ذلك، حالة الفقه الإسلامية التي تجمدت بفعل تعطيل العمل بالشريعة الإسلامية في حياة المسلمين؟ في الوقت الذي يؤكد فيه المفكرون الإسلاميون: "ففي التراث الفقهي الهائل والزاخر بتجارب مئات السنين وعصارات عقول آلاف من أئمة ومجتهدين ومجددين شهادة تاريخية موثقة على قدرة الفقه الإسلامي... على التجدد مع كل قفزة اجتماعية واقتصادية وسياسية تحدث."[43]

3- الظاهرة الصوفية والثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية والحياة الإسلامية:

لا ريب أن الصوفي والمتصوف والمريد في سلك التصوف أو في إحدى طرقه يكتسب أفكاراً ومشاعر وأنماطاً متنوعة من السلوك الصوفي أو التصوفي، وقد يجعله هذا الاكتساب قادراً على اتباع شيخ الطريقة وعلى اختلاق المزاعم في رؤية الأشياء واختراع المنامات وبناء العلاقات، بحسب ما يحظر على باله أو يتلقى عن شيخه حياً أو ميتاً، وعلى الانخراط في سلوكات (طريقة) أو نظام تصوفي والتدرج فيه وفي ما يطلقه من تسميات على المسميات، ولكنه لا يصدر في أي من ذلك عن العقيدة

---

41 المرجع السابق، ص335-336.

42 فروخ، عمر. تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص536-537.

43 أحمد، محمد شريف. "التجديد الإسلامي في الفقه والفكر: ضروراته وإمكانياته"، إسلامية المعرفة، عدد 30، 2002، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص146.

الإسلامية، بالمعنى الإسلامي ولا يتقيد فيه بالشريعة الإسلامية.. لأ ا بكل بساطه لا تقبل هذا. أما إذا صدر في ذلك كله – لا في جزئية منه عن العقيدة الإسلامية، وتقيد فيه كله -كنسق إسلامي- لا في بعضه فلا يكون عندئذ صوفياً أو متصوفاً بل يكون مسلماً وهو وصف ينتمي فيه إلى المسلمين لا إلى التصوف، ولا يحق له أن يستبدل به وصفاً آخر. أما إذا وضع حياته ونشاطاته في الحياة للإسلام، بحسب شريعة الإسلام فإنه يكون شخصية إسلامية – عقلية ونفسية وسلوكاً واتجاهاً. ولا يكون أبداً صوفياً أو متصوفاً، بل إن الإسلام لا يقبل منه غير هذا الانتساب والالتزام والتقرب به الى الله سبحانه وتعالى به.

الثقافة الإسلامية إذن تلزم المسلم المتعفف أو الشخصية الإسلامية بأن تكون كل مكتسبا ا الفكرية والشعورية والسلوكية ملتزمة بالعقيدة الإسلامية، ومنضبطة بحدود الشريعة الإسلامية، ومنفتحة على الخبرات المتجددة والمتغيرات انفتاحاً إسلامياً، تصطبغ به المفاهيم والعواطف والأفعال والتوجهات كما تصطنع ا الغابات، ولا يعود ثمة مجال للانتساب لغير الإسلام. فإذا كان المتصوف ملتزماً بذلك فإن التزامه لا يمكن أن يسمح له بتسمية نفسه صوفياً أو متصوفا أو بالانخراط في طريقة صوفية لأن الجمع بين الأمرين لا ينتج إلا عن خلل اعتقادي، لا علاج له إلا بالانخلاع من الانحراف؛ فإما أن يكون صوفياً ومتصوفاً أو يكون مسلماً وإسلامياً وليس الحل الوسط بحل إسلامي مطلقاً، هذا ما يقتضيه الإسلام لمن يصر على أن يستبقي الظاهرة الصوفية في إطار الإسلام أما من لا يهمه الأمر فيقع خارج نطاق المقارنه في هذه الدراسة.

ويمكن الاستنتاج أن الثقافة الصوفية، بكل مفردا ا وممارسا ا وأحوالها ومقاما ا، غير الثقافة الإسلامية، سواء في منطلقا ا أو في مسارا ا أو في توجها ا.. بل إن المتبصر يدرك أ ا، أي الظواهر الصوفية، ظواهر ثقافية تناقض الثقافة الإسلامية وتسهم في تخريبها أي في تخريب إسلامية الثقافة الإسلامية. ولا يقتضي المقام التفصيل في مفردات الثقافة الإسلامية مقابل مفردات الظاهرة الصوفية.

إذا كان هناك من يجب أن يوسع دائرة الحضارة الإسلامية كما تعتمدها هذه الدراسة (طريقة الحياة اليومية التي يمارسها المسلمون على أساس العقيدة الإسلامية ويكتسبون ا الثقافة الإسلامية)، فإن هذا الطموح هو ذاته طموح غير منضبط بالإسلام. فما جدوى أن تدخل في مكونات الحضارة الإسلامية مكونات غير إسلامية، إذا كان الهم الإسلامي الأساسي هو بيان الحضارة الإسلامية وتقييم الحضارات الأخرى في ضوئها؟"[44] والسؤال هنا عن الجدوى الإسلامية وليس عن الجدوى التي يجهد المتصوفة والمستشرقون أن يحاكموا الإسلام على أساسها وبحسب طريقة حيا م هم – حضار م، أو بحسب نظم التصوف وطقوس طرقه ومدارسه،[45] فإذا كان هذا هو واقع الظاهرة الصوفية فما مدى تواؤمها مع علاقتها بالظاهرة الإسلامية؟ ألم يحن الوقت لفك الارتباط الموهوم بينهما؟ أما في ما يتعلق باتساع مجالات الحضارة الإسلامية فهو لا يكون إلا على الأسس الإسلامية وبحسب الشريعة الإسلامية وفي نطاق النسقية الإسلامية وهي مسارات نسقية تستوعب جميع مجالات الحياة ومستجدا ا.

والحياة الإسلامية، بالمعنى الذي تعتمده هذه الدراسة، هي مخرجات (نتائج) تطبيق الإسلام في حياة المسلمين، وقد انتظمت هذه الحياة بالإسلام في صدر الإسلام وقدمت الأنموذج الذي يتوجب على المسلمين أن يستأنفوه في ثوابته، وفي اقتداره على استيعاب المتغيرات التي تنبثق عنها المستجدات في الحياة، كلما دد هذه الحياة خطر أو كلما اكتنفت هذه العلاقة بين حياة المسلمين والإسلام شائبة في الفهم أو في التطبيق والسلوك، وذلك لحماية الخطاب الإسلامي في الداخل ولإحسان حمله في الخارج أو لاستئناف ذلك.. والأصل في كل نشاط إسلامي أن يكون هذا منطلقه

---

44 Guillname, Alfred, 1987, Islam, Penguin Book, Ibid, PP. 143-154 and 201-202.

45 Gibb, H.A.R., 1987, Islam, Oxford University Press, Oxford, New York, PP. 86-112.

"يرى هذا المستشرق أن "ظاهرة التصوف sofism توسعت في شبكة من الطرق (المحطات) التي انتشرت مـن طرف العالم المسلم إلى الطرف الآخر بما لها من أنظمة وطقوس ومدارس خاصة ا" ص9.

ليعود بالإسلام إلى الحياة وليعود بالحياة إلى الإسلام عوداً إسلامياً لا يخرج عن مقتضيات الإسلام.. وهذا هو الأصل.

ولكن الظواهر الصوفية، دلفت إلى نسيج الحياة الإسلامية، من مصادر ومنابع شتى، فكانت ظواهر متطفلة اخترقت حصون العقيدة الإسلامية وجردت العالم الإسلامي من قوته العقدية وارتباطها بحياته اليومية فاخترقته الأمم الغازية اختراقاً متواصلاً ما يزال يتفاقم حتى يومنا هذا.

إن الحياة الصوفية لم تكن إلا تطفلاً قاتلاً على الحياة الإسلامية سواء في حالات الرخاء أو في حالات الخطر فما كانت الأوراد والمقامات والأحوال وحلقات الرقص والتواشيح والمواجيد مما يطلبه الإسلام من الأمة الإسلامية لحماية الحياة الإسلامية من خطر المغول أو الصليبيين أو البرتغال أو الإنجليز.. أو اليهود..! وهل يتوقع منصف أن تساعد نظرية الفيض الأفلوطينية ومزاعم الحلول ووحدة الوجود والقول بالإشراق والتناسخ في تدعيم إسلامية الحياة من أجل إحسان تطبيق الإسلام وحمله لهداية البشرية؟[46]

4- ظاهرة التصوف والتربية الإسلامية:

إذا كانت التربية الإسلامية نشاطات إسلامية تنظمها المؤسسات الإسلامية في الحياة الإسلامية، وتقوم ا لتنشئة أجيال المسلمين وإعدادهم للحياة بحسب الإسلام ولحمل رسالة الإسلام التي تشمل جميع مجالات الحياة، حملاً ارتقائياً يقيم الحجة على المنحرفين والضالين في الداخل وعلى الأمم التي يبلغها الخطاب في الخارج، فأين الظاهرة الصوفية – التربية الصوفية – من هذا؟

هناك من يركز على التربية الإسلامية في التراث الإسلامي مفترضاً أن التربية في التراث الإسلامي ما هي إلا تاريخ مضى، ويتناسى أو يجهل العلاقة الإسلامية بين الإسلام والتربية الإسلامية وحتى يوم القيامة،[47]، [48] وهناك من يركز على مركزية

---

46 فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، الصفحات 408-413.

47 قمبر، محمود. "نحو رؤية موضوعية للتربية في التراث الإسلامي؛ دراسة تحليلية نقدية"، إسلامية المعرفة، السـنة الثامنة، العدد 29، 2002، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص99.

القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها[49] ولكنه يتجاهل علاقتها بالإسلام ويحصر تفكيره في صور من المشكلات الواقعية في ما يسميه (الواقع التربوي) متجاهلاً أن التربية الإسلامية لا تعمل نسقيا إلا في واقع إسلامي بغض النظر عن جدلنا حول "معالم في الطريق التربوي للنهوض الحضاري" مفترضين أن التربية وحدها يمكن أن تنهض الأمة العربية الإسلامية بعيداً عن ارتباطها النسقي بالإسلام.[50]

أما ما قامت به مؤسسات عربية من جمع مادة أكاديمية حول التربية العربية الإسلامية ومؤسسا ا وممارسا ا فهو بدايات عمل تأريخي جاد حول تاريخ التربية الإسلامي ولكنه – عمل تاريخي – شمل ستاً وثلاثين قصة مهدت للقضية السابعة والثلاثين (النموذج الإسلامي للتربية)، التي توصل إليها الكاتب في رصده "الظواهر التربوية الكبرى على الصعيدين النظري والعملي التي شملت المصادر الإسلامية المعتمدة وفي طليعتها الكتاب والسنة وما كتبه العلماء المرموقون في موضوع التربية عمداً أو عرضاً كالقابسي وابن سحنون وابن سينا والغزالي وابن حزم وابن خلدون وابن جماعة وغيرهم كثيرون".[51] وهو لا يعدو كونه – على أهميته – رصداً تاريخياً للتربية لم يناقش الظاهرة التربوية الإسلامية كما لم يناقش الظاهرة الصوفية مناقشه نقدية على أساس معايير الإسلام بل خلط بينهما خلطا لا يقبله الإسلام.

"بيد أن التربية الإسلامية ليست تعليماً وحسب، بل هي منهاج حياة(؟)، وإذا كانت كذلك فإ ا لا بد من أن تكون واسعة وشاملة(؟) تحيط بأبعاد مترامية الأطراف وتسيطر على كل ما يتصل بالوجود والإنسان.. إن التربية الإسلامية نظام

---

48 قمبر، محمود. دراسات تراثية في التربية الإسلامية، الدوحة: دار الثقافة، 1985، ص10.

49 علي، سعيد إسماعيل. "مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها"، إسلامية المعرفـة، السـنة الثامنة، العدد 29، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2002، ص12.

50 المرجع السابق، الصفحات 30-46.

51 عباس، إحسان. النموذج الإسلامي للتربية – ا مع الملكي لبحـوث الحضـارة الإسـلامية (مـآب)، ج4، 1995، ص1499.

متكامل لبناء شخصية الإنسان المسلم في ذاته وفي مجتمعه ومن ثم فهي وسيلة لإيجاد مجتمع خير فاضل، قدر المستطاع.."

لكن أين علاقة التربية -الشاملة هذه- بالإسلام وهل هي الإسلام أم هي جزء منه؟ وأين نحن من النسقية (المنظومية) الإسلامية؟[52] ومع هذا فإن النموذج الذي يتحدث عنه هذا المرجع هو النموذج الذي تشكل التربية جزءاً من نظامه على فرض أنه الخير الفاضل قدر المستطاع هو ا تمع الأسلامي.

وأما الكتابة عن أعلام التربية الإسلامية[53] فقد تحدثت عن الخبرات الفردية الشخصية لهؤلاء الأعلام دونما إشارة إلى ارتباط التربية الإسلامية بالإسلام وكو ا جزء منه لا يتكامل نطاقها إلا في واقع إسلامي متكامل اعتقاداً وتشريعاً وتطبيقاً ودعوة وغايات. أما تجارب هؤلاء الأعلام فلا تشكل مرجعية للأخذ منها ولكنها مرجعية اعتبارية ينظر فيها ليعرف مقدار إسلامية كل مفردة من مفردا ا، والإسلامية هنا تتمثل في التقيد الإسلامي المتكامل – نسقياً – مع ثوابت الإسلام ومع مقتضيات العمل الإسلامي في الواقع.

وإذا نظرنا إلى التربية الصوفية من خلال الطرق والأذكار والأوراد وواجبات المريدين تجاه الشيوخ -الدراسات السابقة- فإن الموضوعية تقتضي إخراج كل نظام صوفي أو طريقة من دائرة التربية الإسلامية بغض النظر عن تلامح جزئيات أو مفردات تتشابه أو تؤخذ من النسق الإسلامي، ولأهداف لا يمكن أن تكون إسلامية لأن الإسلام نسق متكامل يؤخذ كله أو يترك كله ولا يؤخذ بعضه، إنه نظام الإسلام، ولا تعرف الجزئية فيه بأ ا إسلامية إلا في تفاعلها في إطار النسقية الإسلامية.

ومن أوضح الأمور وأبسطها أن لا نصف أمراً بأنه إسلامي وإن فعله بعض المسلمين، إلا إذا استوفى شروط هذه النسبة عقدياً وتشريعاً وتطبيقاً وغاية. فأين نحن؟؟

---

52 المرجع السابق، الصفحات 157-1502.

53 مكتب التربية العربي لدول الخليج، ا مع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، من أعـلام التربيـة العربيـة الإسلامية، أربعة مجلدات.

5- الظاهرة الصوفية والدعوة إلى الإسلام (الدعوة الإسلامية إلى الإسلام):

الدعوة الإسلامية إلى الإسلام في داخل المجتمع الإسلامي لا تتم إلا من خلال إحسان تطبيق الإسلام كنظام حياة شاملٍ يتحقق فيه النسق الإسلامي ومفرداته وجزئياته التطبيقية تحققا ارتقائيا، هذا أولا ثم من خلال مخاطبة المجتمعات الأخرى بالإسلام. ولا يرد هنا العنف ولا الإرهاب بل الإحسان في المخاطبة وفي التطبيق وفي اقناع المخاطبين. أما في الخارج فتتم الدعوة إلى الإسلام بالإشارة إلى الواقع الإسلامي الذي يجري فيه تطبيق الإسلام كما يشير الخطاب إلى ما يتضمنه الإسلام من هداية وارتقاء، وبما يقيمه حملة الخطاب من دلائل واقعية على جاذبية الإسلام والحياة في ظلاله. وهذا يعني من خلال تفعيل العقيدة الإسلامية في الواقع وتطبيق الشريعة، وممارسة الطريقة الإسلامية في الحياة.... واكتساب الثقافة الإسلامية، ومن خلال تنظيم المؤسسات الإسلامية التي تقوم بالنشاطات التربوية في تنشئة الأجيال، ومن خلال تجسيد ذلك كله في الدعوة الإسلامية كنسق متكامل.

فإذا كان من ذلك شيء في الظاهرة الصوفية فهو عائد إلى الإسلام مع القناعة بأنه كمفردة منقطعة لا يقدم ولا يؤخر وإذا لم يكن الأمر كذلك فالظاهرة الصوفية ظاهرة صوفية لا إسلامية، ويمتنع – موضوعياً – عزوها إلى الإسلام أو نسبتها إليه في شيء.

6- الظاهرة الصوفية والتوجه المستقبلي:

التوجه المستقبلي -الرئيس- في الظاهرة الصوفية هو تحويل بلاد المسلمين إلى مساحة صوفية بعيدة عن التنظيم المؤسسي الإسلامي وعن الحياة الإسلامية وذلك من خلال تكثير الأتباع والمريدين من كل فئة وطائفة، وتحويلهم إلى أتباع طقوس في حلقات وجلسات لا ترتبط بالإسلام ولا تقوم عليه بل تهيمن على أفراد المسلمين وجماعاتهم. وتعطل قدراتهم الإنتاجية بعد أن تعطل انتماءهم الحقيقي للإسلام وتشوه فهمهم للعقيدة الإسلامية ولأركان الإسلام، وتنظمهم في حلقات الأذكار وحفلات الموالد وفي نشاطات أخرى لا تلتزم بالضوابط الإسلامية. وهي في الغالب لا يهمها

حال المسلمين أو ما وصلت إليه أمة المسلمين وحضار م من تدهور بل همهم الأول هو الطريقة ومتابعة شيخها وأذكارها وأحوالها المالية... وبذلك فمن السهل على المنصف أن يستنتج أ ا من القوى الاجتماعية التي تعوق حركة ا تمع الإسلامي في اتجاه النهضة الإسلامية.

الخاتمة

تنتج الظاهرة الإسلامية عن تطبيق الأحكام الإسلامية في الحياة فكراً وعملاً وسلوكاً وغاية أما الظاهرة الصوفية فتنتج عن أفكار وخيالات ومنامات ومرجعيات متنوعة. والظاهرة الإسلامية جزء من نظام الإسلام عقيدة وشريعة وفقهاً وثقافة وحضارة وتربية ودعوة وتوجهات -أي أ ا نسقية لا تقبل التجزئة في حين أن الظاهرة الصوفية تظهر في طرق متنوعة وعند أفراد من مرجعيات متغايرة في الزمان والمكان -بعيداً عن النسقية- كل مفردة فيها قائمة بذا ا ولها تفسيرات لا حدود لها ولا تحديد بحسب الأفراد والمشايخ والطرق.

ولا تقبل الظاهرة الإسلامية النسبة إلى غير الإسلام فإن قبلتها فقد فقدت صبغتها الإسلامية وخصائصها المرتبطة ذه الصبغة أما الظاهرة الصوفية فتقبل النسبة إلى الأشخاص الأحياء والأموات في التاريخ قديماً وحديثاً سواء كطرق أو كمفردات. وتنتمي انتماءات لا حصر لها زماناً ومكاناً.

تعتمد الظاهرة الإسلامية النصوص الإسلامية من القرآن الكريم والسنة من خلال الاستنباط الفقهي الاجتهادي وما يستنبط منها إسلامياً لكن الظاهرة الصوفية لا تعتمد أية نصوص قديمة وحديثة ومخترعة ولا تعتمد أية ضوابط كما تعتمد التأويل وصرف النصوص عن معانيها وتستعير من الوثنيات والديانات السابقة و تخترع النصوص أو تؤولها بدون ضوابط. ولا تقبل الظاهرة الإسلامية الفصل بين ظاهر وباطن فما يدل عليه التكليف يمارس الفقه فيه دوره الإسلامي ويعين محل حكمه ويجري تطبيقه أما الظاهرة الصوفية فتعتمد باطناً لكل ظاهر وتزعم ذلك في كل أمر أو شيء أو قول

ويمكن لأي صوفي أن يصل إلى باطن خاص به أو بواطن أو يزعم ذلك سواء كان متعلماً أم أمياً جاهلاً. كما لا تقبل الظاهرة الإسلامية صرف النص عن معناه المحدد بالسياق ولا تقبل إخراجه عن معناه الذي يستنبط منه الحكم على الترتيب التالي: المعنى الشرعي، ثم المعنى اللغوي، الذي تدل عليه القرينة، ثم المعنى الذي يدل عليه العرف ثم المعنى المجازي المقترن بالقرينة التي تحمله على المجاز، ولكن الظاهرة الصوفية تتمحور حول أشكال لا تحصر من صرف النصوص عن معناها وإخراجها عن سياقها. وتختلق القصص والحكايات والمنامات والمقامات والكرامات ولا تقيم وزناً للدلالات الشرعية أو للقرائن اللغوية المعتمدة في الاجتهاد لاستنباط الأحكام من أدلتها الإجمالية أو التفصيلية.

كل ظاهرة إسلامية هي نسقية عقدية تلتزم بمفردات العقيدة وأركان الإسلام التزاماً تاماً ومتكاملاً أما الظاهرة الصوفية فلا تراعي مفردات العقيدة أو التزاما بها أو مقتضياتها وتعتمد شوائب وتفسيرات ومعان لا تقبلها العقيدة الإسلامية. وبالنسبة للشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي فكل ظاهرة إسلامية تتقيد بالشريعة الإسلامية وبالفقه الإسلامي قولاً وفهماً وعملاً ونيةً وغايةً في حين أن الشريعة الإسلامية بالنسبة للمتصوفة يمكن إظهار العمل ب (رسومها) للعوام، أما المتصوفة (الخواص) فليسوا ملزمين بالتكاليف الشرعية (هذا هو الموقف الغالب).

وكل ما يكتسبه المؤمن يجب أن يكون مؤطراً بالعقيدة و ملتزماً بها وإنما يسعى لإحسان فعله طلباً لمرضاة الله فكل مسلم يمثل بهذا ظاهرة ثقافية إسلامية في حين يظهر أن لكل طريقة ولكل شيخ ولكل صوفي مفرداته الثقافية التي لا يهمه انتماؤها ولا أصولها وإنما يبتدع من عنده ما يروق له ويفسره كما يرى هو وقد يناقض قوله فعله في تأويلاته وشطحاته، وقد يتناقض مع غيره.

الحضارة الإسلامية أي طريقة الحياة بحسب الإسلام هي الإطار الجامع الذي تصب فيه الأفعال الإسلامية الملتزمة ولكن لا يمكن القول إن هناك – ظاهرة صوفية اتسقت مع الحضارة الإسلامية (طريقة الحياة بحسب الإسلام) في نسقيته ووسطيته

سواء في الماضى أو الحاضر. ولا تكتسب التربية الإسلامية في الظاهرة الإسلامية صفتها الإسلامية إلا بالتقيد بثوابت الإسلام في تنشئة الأبناء والأجيال والجماعات وبالالتزام بالشريعة أما في الظاهرة الصوفية فإن لكل صوفي طريقة تربية تعتمد على شيخ حي أو ميت ولا تلتزم بثوابت الإسلام في القول أو العمل أو السلوك أو الانتماء بقدر ما يكلفه به شيخ الطريقة (ميتاً أو حياً).

الدعوة الإسلامية هي مسار كل ظاهرة إسلامية، ومسار كل فعل يفعله الفرد أو الجماعة الإسلامية سواء في الداخل أو الخارج أما النشاط الصوفي فهو دعوة لطرق منفردة بغض النظر عن منابعها واتجاها ا وأهدافها. والتوجهات المستقبلية في الظاهرة الإسلامية هي توجهات إسلامية وليس لها صفة أخرى فكل فعل إسلامي يلتزم بالإسلام ويدعو إليه ويرتقي من أجل هداية الأمة الإسلامية وحمل رسالتها بينما تنحصر توجهات الظاهرة الصوفية بتكثير الأتباع والمريدين وتقديس المشايخ وتضليل الناس بما تختلق من مزاعم وحكايات ومنامات وغيرها.

وبناء عليه فإن الرؤية الموضوعية المتصفة لا تجمع بين الظاهرتين في نسق واحد إذا كانت الغايات سليمة ولا تصفهما بصفة مشتركة واحدة ولكن الباحث يؤكد هنا أن هذه رؤيته وهي لا تغلق باب النقاش والدراسة حول الموضوع. والدراسة وإن كانت تمثل رؤية مقارنة إلا أ ا تحاكم الظاهرة الصوفية على أساس الإسلام وتقار ا بالظاهرة الإسلامية على الأساس نفسه، وربما تبدو متحيزة للباحث الذي لا يهتم بالأبعاد الإسلامية النسقية.

أما بالنسبة للباحث الذي يؤمن برسالة الإسلام، فتفترض الدراسة أن يكون اهتمام هذا المؤمن مركزاً في نقاء الإسلام من الشوائب، وفي بيان تمام المرجعية الإسلامية وكمالها، فلا يرى في هذه المقارنة أية تحيزات. ونتوقع أن يتركز هم مثل هذا الباحث على هداية أبناء الأمة الإسلامية، واستنقاذهم من الضلالات التي تشوب عقيد م وممارسات حيا م اليومية.

وحتى يستقيم أمر النظر في قضية التصوف أو قضية تنسب إلى الإسلام فإنه لا بد أن تعتمد في دراستها منظومة الثوابت الإسلامية (مفردات العقيدة وأركان الإسلام)،

مرجعية للبحث، وأن الظاهرة الصوفية التي نجرى دراستها متفشية في مجتمعات المسلمين وتفعل أفاعيلها في غياب الواقع الإسلامي والفهم الإسلامي الصحيح للحياة الإسلامية. وكل قضية تحاكم على أساس الإسلام، إنما الحَكَم فيها هو الإسلام والإسلام فقط، وليس في هذا تحيز، فإن خرجت القضية من النطاق الإسلامي فخروجها نعمة من الله، وإن برزت نقاو ا وأصالتها الإسلامية فهي نعمة كذلك يحمد الله تعالى عليها وهذا يؤكد على أن باب البحث في هذا الموضوع لم يغلق ولا ينبغي يغلق.

ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي
عند الشيخ أحمد زروق

ادريس بووانو*

مقدمة:

انفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، والحافظون قلوبهم عن طريق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة. ومن بعدهم ظهر رجال أفذاذ وأعلام كبار أطلق عليهم أهل التصوف تركوا لنا تراثاً ضخماً، عمل فيه الدارسون من قبل -وحتى اليوم- نظرهم، وفحصوا كثيراً من جوانبه. وقد عرف، تراث التصوف الإسلامي مسارات ومناحي عقب نشوئه وتطوره، فظهرت التآليف فيه والتصنيفات من لدن معاصرين له ومن لدن غيرهم. وعبر مسيرته الطويلة عرض التصوف الإسلامي عموماً هنات وسقطات، وخيمت في سمائه سحب ملبدة بالغيوم بسبب ما وقع به من انحرافات وانعطافات حادت به عن طريقه السليم، فوقع هو وأهله فريسة فهم مشوه وقراءات مبتسرة وتقليد سطحي، فساد اتباع أعمى لأعلامه، وران تشوه لكثير من مفاهيمه ومصطلحاته، فكان لذلك كله أثره البالغ على قصدية الفكر الصوفي وهدفه الذي شيد لأجله. وقامت جماعة من العلماء والفقهاء في شتى الأمصار والأقطار، ناقدة ومنتقدة، فكان منها المغالي، والمقتصد، والمبالغ، وكان منها العالم المتبصر، والجاهل المستكثر.

* باحث من المغرب، دكتوراه في الآداب من جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء بالمغرب.

في ظل هذه العتمة المظلمة قيض الله لهذا الخطاب نفراً من أهل الحق تسلحوا برؤية أصيلة، وبفكر صوفي ثاقب رصين، جمعوا بين الفقه في الدين، ورسوخ قدم في فهم التصوف، وانخراط موفق موزون في التجربة الصوفية. وكان مقصدهم وغايتهم هو إزالة أستار العتمة المظلمة التي خيمت على هذا الخطاب، وتجلية السحب الملبدة التي أرخت بظلالها على طريق السالكين الأتقياء من أهل هذا االطريق وأصحابه، وتصحيح طريق دربه. ومن هؤلاء الأعلام الكبار، الشيخ أحمد زروق يرحمه الله، فهو علم من أعلام طائفة المتصوفة، صاحب فكر صوفي متين وراسخ، كان له السبق في إيضاح عتمة درب التصوف أمام سالكيه.

شعر الشيخ أحمد زروق وهو الفقيه والمتصوف الذي جمع بين علمي الشـريعة والطريقة أن ما علق بالتصوف من نعوت وشوائب، وأن ما ناله من نقد وهجوم إنما بسبب ما ألصق به، وما أضيف إليه من أمور خارجة عن دائرته، ولمس عن قـرب -خلال مقامه وترحاله وزيارته لبعض المنتسبين للتصوف غير العالمين به، وما سمع عـن بعضهم الآخر- أن ثمة انحرافاً وانصرافاً حادثاً في طريق التصوف، فأخذ على عاتقـه مهمة التصحيح والتقويم لهذا الطريق مزيلاً جل ما علق به بفكر صوفي كسته رؤيـة مقاصدية واضحة المعالم والمسالك.

سعى الشيخ أحمد زروق سعياً حثيثاً نحو تصويب طريق التصـوف، ولم يكـن مسعاه هذا خلواً من بعض الصعوبات والعقبات، كما لم يكن بمنأى أن تصوب ضده وحوله سهام خصوم وأعداء رغبوا عن طريق التصحيح الذي حمل لـواءه، فـأذاعوا وأشاعوا ما شاءوا من الأقوال، لكنها ما نالت من صموده وعزيمته القويـة في إنـارة طريق السالكين.

فقد كان يدفع السيئة بالحسنة، ويرد على مخالفيه بأسلوب نقدي بناء مشبع بقدر كبير من الاحترام والتقدير، وهو ـذا كان يضع ليس فحسب لمريديه بل لكل سالك طريق التصوف معالم هذا الطريق واضحة جلية، منبها في الآن ذاته لكل ما علق علوقاً شديداً ـذا الطريق من شوائب وكادورات. وقد ساعده على هذا كله تسلحه بفكر

مقاصدي تجلت ملامحه في كثير من مصنفاته وكتبه، وسنعمد بقدر الامكان على تبيان وبيان هذه الملامح خاصة في كتابيه: قواعد التصوف، وشرحه لحكم ابن عطـاء الله السكندري.

أولاً: "لمحة عن عصر أحمد زروق"

إذا سرنا متتبعين لأحول البيئة المغربية في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري فاننا نجد الشيخ أحمد زروق من بين الشخصيات التي شهدت فترة انتقالية تميزت بالاضطراب الاجتماعي، ويتعلق الأمر بفترة اضمحلال دولة بني مرين واستتباب الامر للوطاسيين، فحينما تولى السلطان عبد الحق بن أبي سعيد -آخر ملوك بني مرين- الحكم بدأت الصراعات على أشدها، وتدهورت الاوضاع الداخلية والخارجية، وعقب ذلك بدأ النفوذ الوطاسي يتعاظم مشكلاً في البداية مظهر الوصاية على العرش ليتحول فيما بعد إلى نفوذ مباشر.

وهكذا شملت الفترة الانتقالية تولي ثلاثة وزراء وطاسيين مناصب داخل الدولة المرينية، وهم أبو زكرياء المقتول عام 852هـ وعلي بن يوسف المتوفى سنة 863هـ، ويحيى بن زكرياء الذي ا ارت في عهده معالم الدولة المرينية. وأمام هذا النفوذ المتزايد سيسعى السلطان عبد الحق إلى استئصال شأفة الوطاسيين من خلال مطارد م في أرجاء مملكته، إلا أن استعانته بغيرهم وبخاصة باليهود في ادارة شؤون حكومته قد جلب عليه غضب أهل فاس بزعامة خطيب القرويين عبد العزيز الوريغلي، حيث خلعوا عنهم طاعة المرينيين، ونصبوا أبا عبد الله الحفيد نقيب الشرفاء الأدارسة سلطانا عليهم، وفتكوا بيهود فاس.

وبينما كان عائداً إلى فاس بعد أن بلغه خبر الثورة، اعتقل هو ووزيره هارون، فما كان من معتقليه إلا أن قتلوه في شهر رمضان سنة 869هـ.[1]

[1] الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954، ج 4، ص 98

بدأت بعد هذا الحادث "مظاهر الازمة تشتد بين بني وطاس وبني مرين ثم السعديين فيما بعد، وزحف الصليب على ثغور الأندلس وسواحل المغرب في حركة استعمارية استغلت حالة الاقتتال والفتنة الداخلية. وكان المغرب خلال هذه الفترة - نظراً لموقعه الهام- محط طمع الحركة الاستعمارية خاصة سواحل البحر الأبيض المتوسط."[2]

يذكر كثير من المؤرخين أن بني مرين لم يصلوا إلى حكم الدولة المغربية على أكتاف الفكرة الدينية كما حصل مع الشرفاء الأدارسة والموحدين والموحدون، بقدر ما اعتمدوا على النـزعة القبلية التي غذوها بقوة عددهم وشدة عد م. واستغلوا وضعية المغرب التي اهتزت أيما اهتزاز بعد هزيمة الموحدين في معركة العقاب المشهورة، وكذا انتشار وباء الطاعون الفتاك الذي أزهق أرواح العديد من المغاربة خلال تلك الفترة وعلى رأسهم جند الدولة الموحدية.

لم يكن في وسع بنو مرين ابان هذه الظروف إلا أن أطلقوا العنان والحرية للناس للتعبير واعتناق ما رغبوا في اعتناقه من المذاهب والأفكار. وكانت الفرصة مناسبة لعودة المذهب المالكي حيث استعاد عافيته كما كانت على عهد المرابطين.

وقد ساهم الوضع الجديد في (عودة الفقهاء إلى بحث الفروع ووضع المطولات والمختصرات على نطاق واسع، كرد فعل اتجاه الكبت المذهبي الذي لقوه من سياسة حكام الدولة الموحدية).[3]

"عرفت الحياة العلمية خلال الفترة المرينية نشاطاً دؤوباً"[4]

حيث ألفت كثير من كتب النحو، وكتبت المختصرات والشروح، كما قام أناس خلال هذه الفترة برحلات ما يزال متنها مفخر تراثنا العربي القديم، ومحط اهتمام الدارسين والباحثين. كما وسع الفقهاء أفقهم الفكري، وساد النقد وعم مجالس العلم، وانتشرت المدارس وكثرت الخزانات العلمية الموقوفة على الجوامع والمدارس ولا سيما

[2] محمد، الصمدي. **الشيخ أحمد زروق وطريقته الزروقية بالمغرب،** العليا، 1989/1988، ص 18

[3] الجراري، عباس. **وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ،** الدار البيضاء: دار الثقافة، د. ت، ص 9

[4] الصمدي، محمد. **الشيخ أحمد زروق وطريقته الزروقية بالمغرب،** مرجع سابق، ص 20/19

خزانة القرويين، وضمنت الدولة معاش الأساتذة وهيأت الايواء للطلاب، كل ذلك جعل دولة بنو مرين تحمل لقب دولة العلم والحضارة والعمران.

لا محال أن هناك عوامل ساهمت في كل ما ذكر عن ازدياد نشاط الحياة العلمية ابان حكم بني مرين وما عرفته من رقي وتوسع كبيرين، ومن أهم تلك العوامل أن بعض سلاطين وأمراء بني مرين خلال تلك الفترة كانوا على قدر من الفكر والثقافة، حيث كانو يعقدون ا الس العلمية ويحضرو ا، كما كانوا يساهمون بآرائهم فيما كان يدور فيها من المذاكرة والمناقشة والمناظرة. وقد عرف عن أولائك السلاطين تقديرهم لرجال الفكر ورفعهم لمكانتهم، فهذا أبو يوسف -كما يذكر علامة المغرب سيدي محمد المنوني يرحمه الله- "عاهل الدولة، كان من عادته بعد صلاة الصبح أن تقرأ بين يديه -إلى وقت الضحى- كتب السير والقصص وفتوح الشام، فيستمع إليها، ويناقش الحاضرين في مشكلا ا. وفي ليالي رمضان يسمر مع العلماء ليذاكرهم في فنون العلم إلى ثلث الليل الأخير..."[5]

وجاء عن "ابنه أبي مالك عبد الواحد أنه كان محباً للأدب والتاريخ ذاكراً للكثير من ذلك، مقرباً للعلماء والفقهاء، عارفاً بأنساب بني مرين وسائر قبائل زناتة، ذاكراً لأيامهم وحرو م، يجالس أهل العلم والفقه والأدب ويناظرهم."[6]

ولم يتدخل بنو مرين في توجيه الفكر المغربي توجيهاً معاكساً، وانما تركوا لمن يهمهم الأمر حرية الاختيار، وكان لهذا الموقف أثره في ضة الفقه المالكي خلال هذه الفترة.[7]

كما حرصوا على تمتين الوحدة الإسلامية مع الشرق العربي، حيث تضاعف الاتصال عن طريق السفارات وبواسطة ركاب الحجاج..."[8]

---

[5] المنوني، محمد. **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر** بني **مرين**، الرباط: كلية الآداب، 1979، ص 194

[6] المرجع السابق

[7] المرجع السابق، ص 195

[8] المرجع السابق

ثمة عامل آخر لا تخفى أهميته وهو العامل الأندلسي. فقد جاء استباب الأمر للمرينيين قريباً من سقوط القواعد الأندلسة، فانتقلت مجموعات كبيرة من أعلامها وعلمائها إلى بلاد المغرب الأقصى، وساهمت بدورها في تنشيط الحياة الثقافية والعلمية في حواضر المغرب الكبرى كفاس ومكناس ومراكش.

في كنف هذه البيئة العلمية طفح العصر بعلماء أفذاذ أحصى كثيراً منهم سيدي عبد الله كنون رحمة الله عليه في كتابه النبوغ، ومن الأسماء التي ذكر: العلامة بن عبد الحق الزرويلي الشهير بأبي الحسن الصغير ق سنة 719هـ، والعلامة أحمد بن محمد بن عثمان المعروف بابن البناء المراكشي المتوفى سنة 721هـ، والولي العالم أبي العباس أحمد بن عمر بن عاشر، والشيخ القوري وشيخنا أحمد زروق يرحمهم الله عليهم جميعاً.

وقد اكتست الحياة الدينية في عهد بني مرين مظاهر جديدة بسبب اتساع نشاط الحركة الصوفية من جهة ودخول العناصر اليهودية في الميدان السياسي، إلى جانب الاحتكاك بالمسيحيين المتوافدين على المغرب في صورة غزاه أو تجار من جهة أخرى. وقد لوحظ أن الحركة الصوفية قد اتسع نطاقها خصوصاً على جهة الشمال حيث كان لزعمائها دور في التوجيه الروحي لسكان هذه الناحية التي تسلط عليها التدخل الأجنبي، فأقبل الشعب المغربي في آخر هذا العصر على تربية روحية نظراً لما حل به من أزمات وعواصف هزت كيانه وألحقت به ضرراً كبيراً. وكان أهل التصوف في مستوى الأحداث حيث انبثوا بكل قواهم وإمكانا م في محيط ا تمع محاولين التخفيف عنه من الشدة التي حلت به، مطمئنينه بالرضا بما أنـزل الله، وبالرجوع والإنابة إليه.

لم تكتس الحركة الصوفية في عهد بني مرين صيغة التمرد المسلح على الدولة أو التكتل أوتحريض ا تمع ضدها، بل كانت في الواقع ثورة سلمية مبطنة على الوضع الديني والاجتماعي والسياسي الذي صار إليه الشعب والدولة و"ظلت هذه الثورة

مكبوتة لتنطلق في صراع مسلح ضد التدخل الأجنبي منذ أيام الدولة ثم تشتد ابتداء من عهد الوطاسيين."[9]

أما بالنسبة لرجالا ا فيمكن تقسيمهم إلى قسمين رئيسين:

- القسم الأول: انقطع لعبادة الله، وتجرد عن الخوض في شؤون الدنيا، ومن أفراده رجال زهدوا ـرد الزهد ولم يؤسسوا طريقة معينة وأشهرهم الإمام ابن عاشر والباقي منهم تزعم حركة صوفية وكون لنفسه طريقة كالإمام الجزولي.

- أما القسم الثاني فهو الذي كون نواة لحركة الجهاد ضد النصارى التي سيتسع مداها في عهد الوطاسيين وقد جمع الإمام الجزولي بين مزايا الفريقين إذ أسس أشهر مدرسة صوفية بالمغرب، و قاد حركة الجهاد ضد النصارى في الشمال.[10]

لم يكن ثمة دور للزوايا في عهد المرينيين بوجه عام مثل ما كان عليه الأمر في عهد الوطاسيين. فقد كان قصد أبي يوسف -كما تذكر كتب التاريخ- من بنائها هو أن يجعلها بمثابة دور لاستقبال الغرباء والوافدين من الخارج من كبار رجال الدولة وأعيا ا. وهو غرض أبعد ما يكون عن الهدف أو الغرض الصوفي الذي اتجهت إليه فيما بعد. والظاهر أ ا مالت لهذا الاتجاه بعدما أصبحت قبلة لرجال التصوف الذين كانوا ينقطعون فيها للعبادة، ثم تطورت لتصبح قبلة لأتباع ومريدي رجال التصوف.

وإلى جانب هذه الزوايا كان ما يسمى بالربط، وكانت عبارة عن محتشدات للجهاد ونشر الإسلام بين ربوع المغرب؛ بيد أ ا ضعف شأ ا أيام المرينيين، وبدأت تترك مكا ا للزوايا التي انقطع أغلبها للجهاد الروحي.

وعموماً إذا أردنا أن نقوم بعملية التحقيب للطرق الصوفية في المغرب فإننا نجدها ترجع إلى أصول محلية، فقد كانت جميعها تنبع مما خط لها أول مؤسس لطريقة صوفية وهو الإمام الشاذلي الذي استقى بدوره أصول طريقته عن الإمام عبد السلام بن مشيش كما يذكر الدكتور إبراهيم حركات.

---

[9] حركات، إبراهيم. **المغرب عبر التاريخ،** الدار البيضاء: دار الرشاد، د.ت.، ج2، ص 101

[10] المرجع السابق

ثانياً: أحمد زروق: حياته ومؤلفاته ومنهجه

هو أبو الفضل شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي المعروف بزروق. ولد سنة 846هـ/1442م.

اشتهر أحمد زروق بلقب زروق من جده ذي العينين الزرقاويين كما تحكي بعض المصادر. وحين ولد سماه أبوه محمد إلا أنه سرعان ما عرف باسم أبيه أحمد حين توفي الأب. كما توفيت أمه بعد ولادته بثلاثة أيام وهكذا سيكبر الطفل يتيم الوالدين، لكن جدته الفقيهة أم البنين سوف ترعاه وتعوضه حنان ورعاية والديه.

وكان بيت الجدة محيطاً صالحاً أتاح للطفل الإلمام بالمبادئ الأولية للعلوم الإسلامية المتداولة إذ "كانت الجدة فقيهة ومتضلعة في العلوم الشرعية."[11] قضى زروق في كنفها عشر سنوات، حفظ خلالها القرآن الكريم، وتعرف على المصنفات التمهيدية التي لا غنى للمبتدئ عنها، وبعد ذلك انقطع للصناعة فتعلم الخرازة واشتغل بها إلى أن بلغ سن السادسة عشر حيث عاد بعد ذلك إلى طلب العلم.

شب أحمد زروق وترعرع في مدينة فاس حيث كانت موئل العلماء خاصة في العصر المريني وبفضل هذا صار أحمد زروق يتردد على شيوخ العلم والتصوف، ويحضر كثيراً من مجالس هؤلاء وأولئك، ويعمل عقله كثيراً فيما يسمعه. وتجمع المصادر أنه كان يتمتع بذاكرة قوية ساعدته على استيعاب كثير مما كان يتلقاه من المعارف. وكان دائم التفكير والتأمل؛ الأمر الذي هيأ له أن يسمو إلى درجة العلماء الجهابذة الذين طفح بهم العصر المريني، والذين كان يتشوف إلى بلوغ درجتهم ومكانتهم.

سافر أحمد زروق إلى الديار المشرقية، وأبت عليه طبيعته العلمية أن يمر بكل مراحل رحلته مروراً عادياً إذ لا بد أن تكون له اتصالات مع المراكز العلمية سواء

[11] زروق، أحمد. **الكناش**، تحقيق علي فهيم خشيم، طرابلس-ليبيا: منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، د.ت.، ص 11

بالجزائر وتونس، ويؤيد هذا تلقيه دروساً على علماء بتونس ومنهم عبد الرحمن الـدولي، وعلماء بالجزائر ومنهم أحمد بن محمد بن زكري وعن آخرين بليبيا.

وكان في رحلته إلى المشرق متسلحاً بعين ترصد ما عليه المنتسبون إلى التصوف من انحراف مبعثه تنصيب شيوخ جاهلين بتعاليم الإسلام على رأس مجموعة من الطرق تأوي إليها حشود من المريدين يرون في شيخهم القدوة المثلى والأسوة العليا التي يستمدون منها سلوكهم.

وبعد سفر طويل يصل أحمد زروق إلى القاهرة ليتصل بعلمائها ومتصوفيها، ويقع اختياره على شيخه الحضرمي الذي أعجب به فقربه إليه، كما أضحى مستشاراً له في كل كبيرة وصغيرة من أموره "ثم أسلكه في طريقته، وصار أحد أتباعه المخلصين."[12] وبمصر سيأخذ عن شيوخ آخرين قبل أن يكمل رحلته إلى الحجاز فيحج بمكة ثم يعرج على المدينة فيجاور بها. وبعد هذه الرحلة إلى المشرق التي لم تتجاوز السنتين -كما تذكر التراجم- عاد أحمد زروق إلى المغرب، وفي طريق عودته سيقيم ببجاية ليغادرها متوجها إلى مسقط رأسه مدينة فاس التي غاب عنها حوالي سبع سنين.

وقد سبقت عودته الجسدية سمعته العلمية التي اكتسبها من رحلته هذه وتلقيه العلم والتصوف على شيوخ المشرق، وسرعان ما انغمر أحمد زروق في الحياة الصوفية والعلمية بمدينته فاس، حيث حرص أن يعيش بها حياة هادئة دون أن يمنعه ذلك من الإنكار على قومه ما هم عليه من السلوكات التي كان فيها خروج عن تعاليم الإسلام الحنيف. وقد لقي جراء ذلك مقاطعة اجتماعية تعرض لها من لدن أبناء بلده ومدينته، إذ تنكرت له وأنكرته "فانسحب من المجتمع -كما يذكر علي فهمي خشيم- بعد أن قوبل بما قوبل به وما واجهه من صعوبة وسوء فهم."[13] وعقب ذلك فكر في القيام برحلة أخرى، وتذكر كثير من المصادر أن تفكيره وهمه للقيام بهذه الرحلة جاء نتيجة المقاطعة الاجتماعية السالفة الذكر.

---

[12] خشيم، علي فهمي. أحمد **زروق والزروقية: دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة**، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع، ط 2، 1980، ص 46

[13] المرجع السابق، ص 50-51

مهما تعددت أسباب مغادرة أحمد زروق لبلدته متوجها إلى مصر في رحلة ثانية، ومهما اختلفت التأويلات والتفسيرات لهذا الخروج المستعجل إلا أن كثيراً من المصادر تجمع على أن مقام أحمد زروق بين أظهر كثير من علماء فاس ومتصوفيها كان غير مرغوب فيه، نظراً لما أظهره من منافسة لهم، ونظراً للرؤية الإصلاحية الجديدة التي حملها وهي الرؤية التي خالفت مخالفة صريحة ما درج عليه منافسوه.

من جانب آخر يمكن القول بأن الرحلة الثانية لأحمد زروق للديار المشرقية ولمصر بصفة خاصة قد اختلفت اختلافاً كلياً عن الرحلة الأولى، إذ هذه المرة علم بقدومه علماء مصر فخصوه باستقبال كبير، وأفسحوا له مجالس التدريس بالأزهر الشريف التي كان يحضرها ما يقارب ستة آلاف شخص، كما أسندوا له فتوى وإمامة المالكية بالمشرق. وعلى العموم فقد كانت لزروق صولة عند أمراء المصريين وقبول عند الخاص والعام من أهل هذه الديار عكس ما كان له في ديار فاس.

طبعاً لم تكن هذه الرحلة هي الأخيرة في رحلات أحمد زروق بل استتبعتها رحلاته إلى الحج ومناطق أخرى قبل أن يستقر به المقام بضواحي طرابلس الليبية ويختار منطقة مصراتة مقراً له، باعتبارها كانت تشكل أقرب نقطة من المسجد الذي كان يلقي فيه دروسه على مريديه وأتباعه. ولم يغادرها سوى مرتين: الأولى إلى الجزائر وربما ليرعى بعض شؤونه وشؤون أسرته، والثانية لتأدية فريضة الحج للمرة الثالثة.

وفي اليوم الثامن عشر من شهر صفر سنة 899هـ لقي ربه في خلوته وعمره أربع وخمسون عاماً، تاركاً وراءه تراثاً ضخماً ما يزال شاهداً على عظمة هذا الرجل وعلو كعبه، وسعة فكره.

وقبل أن نعرج على هذا التراث لا بأس أن نطل إطلالة قصيرة على الشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم أحمد زروق سواء بالمغرب أو بالمشرق.

وقد جاء أحمد زروق في عصر ازدهار الحياة العلمية والفكرية بالمغرب الأقصى، ووجد بمدينة هي من أعرق مدن المغرب في الجانب العلمي إذ ا كانت تقع أكبر

جامعة من جوامع عالمنا الإسلامي، وهي جامعة القرويين، واستناداً لهـذه الظـروف والحيثيات أتيحت لأحمد زروق ولأمثاله أن يتتلمذوا على علماء وفقهاء، ويأخـذوا الدروس والعبر على متصوفة كانت لهم الوجاهة والمكانة في تلك الفتـرة، وحـازوا درجة سامقة وعالية في العلم والمعرفة.

كثر شيوخ أحمد زروق بالدرجة التي صعب معها ضبطهم واحصاؤهم جميعـاً، ومهما يكن فإننا سنركز على أبرزهم سواء بالمغرب أو بالمشرق.

فأما بالمغرب فأولهم نجد جدته الفقيهة أم البنين التي تعلم منها مبـادئ العلـوم وقواعد السلوك نظرياً وعلمياً. وفي مرحلة التعليم الأولي سيستمر أحمد زروق في أخذ العلم على فقهاء أسرته وفيهم نجد خاله أحمد بن محمد القشتالي. وبعد انقطاعه عـن حرفة الخرازة وعودته للتحصيل العلمي سيقصد مشاهير علماء فاس فأخذ عن العلامة السطي وعبد الله الفخار الفقه من خلال كتابه "الرسالة لابـن أبي زيـد القـيرواني التونسي"، ثم اتصل بالقوري ثم بالزرهوني وبا اصي، وعن هؤلاء الثلاثة أخذ أحمـد زروق القرآن الكريم وعلومه بقراءة نافع. وعن شيخه القوري بصفة خاصـة أخـذ علوماً كثيرة وعلى رأسها علم التصوف من خلال كتاب"التنوير في إسقاط التـدبير" لابن عطاء الله السكندري، كما أخذ عنه التوحيد والحديث مـن كتـابي صـحيح البخاري وجامع الترمذي، ويعتبر القوري بالنسبة لأحمد زروق -كما يذكر الأستاذ عبد الله نجمي" أقرب أساتذته ومشايخه إلى نفسه، وأبعدهم أثراً في روحـه وفكـره، واتصاله به علامة على حسن طالعه، وقد قدر القوري مواهبه العالية، فتولاه بالحدب والرعاية، وقربه إليه، وفتح باب بيته في وجهه، واتخذه زروق المثال الذي ظل يـدعو إليه، فهو الجامع بين العلم والعمل، وبين الفقه والتصوف. ولا شك أن القوري هـو الذي وجه ثقافة زروق الصوفية، وأوصل حبله بالتقاليد الفكرية الأصيلة في تـاريخ التصوف المغربي..."[14] ومن شيوخه الشيخ ابن عباد الذي مثل "القدوة التي تأسى ا

[14] نجمي، عبد الله. بين **زروق ولوثر**، في **الإصلاح الديني والعصور الحديثة**، سلسلة ندوات ومنـاظرات رقـم 69، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997، ص 84.

زروق في سيرته، وهرع على سننه في حركته الإصلاحية، ولا بدع في ذلك فهو أشهر صلحاء المغرب خلال القرن 14/8، وهو تخرج مثله من مدارس فاس المرينية، وتحول من الفقه إلى التصوف، وآمن بالوحدة بين الشريعة والحقيقة، وهو أول شراح حكم ابن عطاء الله السكندري."[15]

ومن شيوخه أيضاً الشيخ عبد الرحمن المجدولي الذي درس عليه أمهات مصادر التصوف كالرسالة القدسية وعقائد الطوسي. وأخذ أيضاً عن شيوخ آخرين منهم ابن زكري أحمد بن محمد المغراوي والإمام السنوسي وغيرهم.

أما بالمشرق فقد أخذ أحمد زروق عن العلامة السنهوري والحافظ السخاوي والعلامة الدميري واللغوي الضليع الجوهري واحمد بن عقبة الحضرمي وهو من أبرز الذين تأثر بهم أحمد زروق، أخذ عنه كثيراً علم التصوف، وقد وافق هذا الميل هوى في نفس زروق وشغف بأستاذه شغفاً كبيراً وارتبط به، وردد اسمه في أقواله ومحاضراته وكنانيشه. ونجد من شيوخه أيضاً شهاب الدين الأفشيطي والحافظ الديلمي وغيرهم كثير ممن كان لهم تأثير مباشر أو غير مباشر عليه.

يذكر المترجمون لأحمد زروق قائمة طويلة لمجموع تآليفه وكتبه منها:

- رسالته في الرد على أهل البدع، والنصح الأنفع والجنة للمعتصم من البدع بالسنة، وعدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان طريق القصد وذكر حوادث الوقت، والحوادث والبدع، وقواعد التصوف، وشرح حكم ابن عطاء الله.

والمتأمل لكتب أحمد زروق هذه يدرك جلياً المكانة العلمية التي تبوأها الرجل بين أقرانه، كما يدرك من جانب آخر حجم الثروة المعرفية التي جمعها من شيوخه الكثر مكنته من تكوين رصيده العلمي الخاص به والذي ساهم به في تأليف قائمة التآليف التي تجاوزت المائة تأليف، تراوحت ما بين كتب السيرة وكتب العقيدة والتوحيد ومؤلفات في التصوف وشروح على كتب، ومؤلفات فقهية ورسائل، إضافة إلى قصائد ومقطعات.

---

[15] المرجع السابق، ص 88

ويبقى من أعظم تصانيفه كتابه "قواعد التصوف" الذي اعتبرمن لدن كثير من الباحثين والدارسين للتصوف المغربي حدثاً ثقافياً كبيراً خلال فترة 882هـ/1478م. وقد سمي كتابه القواعد هذا بتسميات كثيرة، وهو: يعد بحق شهادة ميلاد الحركة الاصلاحية الزروقية، وأحد آثار المحتسب الجليلة، بل أفضل تصانيفه الصوفية على الإطلاق. وهو تأليف نفيس ضمنه زروق عصارة ثقافته الغنية، وزبدة تجربته الروحية، وخلاصة آرائه الاصلاحية، وبسط فيه برنامج مدرسة صوفية."[16] تجاوز تأثيرها العصر الذي ظهرت فيه إلى غيره من العصور التي أعقبته.

يكاد المتفحص لهذا المصنف -الذي سيشكل محور دراستنا إلى جانب كتابه شرح حكم ابن عطاء الله، شرحه السابع عشر- وغيرهما من التصانيف أن يلحظ بما لا يدع مجالاً للشك أن صاحبها كان موسوعة علمية فريدة جمعت عدة علوم ومعارف، كما كان له منهج واضح في كل مجال. وقد غلبت عليه سمتان:

فأما السمة الأولى فهي سمة التبسيط، تبسيط التعاليم التي كان يتجه ا نحو أتباعه مستقاة ومنتقاة من الشريعة الإسلامية.

وأما السمة الثانية فهي سمة التيسير، تيسير مفهومات التصوف على وجه التعميم. ورغم هاتين السمتين اللتين طبعتا منهجه في الكتابة فقد كانت مؤلفاته إلى حد ما بعيدة عن العامة. "وكان مع علمه الغزير وفهمه الواعي لروح التصوف ورسالته الحقيقية، يجعلان من مؤلفاته شيئاً بعيداً لا يمكن للعامة أن تدركه رغم محاولته تبسيط تعاليمه هو، وتيسير مفهومات التصوف. ولم يكن لطريقة متنورة كالزروقية - في تلك الأيام المعتمة من تاريخ الحضارة الإسلامية- أن تستمر بنقائها وصفاء جوهرها، وهي ربما كانت طريقة الخاصة من الناس، أما عامتهم فلهم طرق أخرى تتفق مع ميولهم وأهوائهم ومستوى إدراكهم العقلي والروحي على حد سواء."[17]

---

[16] نجمي، عبد الله. بين **زروق ولوثر**، مرجع سابق، ص 84

[17] **أحمد زروق والزروقية**، مرجع سابق، ص 161

ثالثاً: حول الطريقة الزروقية: الأسس النظرية للطريقة الزروقية

إذا أردنا أن نستكمل صورة عن الطريقة الزروقية، ونحدد الإطار الذي وجدت فيه فلا بد أن نلقي نظرة على مبادئها، وقد لخصها الشيخ السنوسي صاحب كتاب "المنهل الروي الرائق" وذكرها في نص طويل جاء فيه: (أصول طريقتنا خمسة أشياء: تقوى الله في السر والعلانية، واتباع السنة في الأقوال والأفعال، والإعراض عن الخلق في الإقبال والادبار، والرضا عن الله في القليل والكثير، والرجوع إليه في السراء والضراء.) ولا يكتفي بهذه الجمل العامة بل عمد زروق لتفصيل ذلك قائلاً: وتحقيق السنة بالتحفظ وحسن الخلق، وتحقيق الإعراض عن الخلق بالصبر والتوكل، وتحقيق الرضا عن الله بالقناعة والتفويض، وتحقيق الرجوع إلى الله بالحمد والشكر واللجوء إليه في السراء والضراء.

ويذكر زروق أن أصول ذلك كله خمسة وهي: الهمة، وحفظ الحرمة، وحسن الخدمة، ونفوذ العزمة، وتعظيم النعمة، فمن علت همته ارتفعت مرتبته، ومن حفظ حرمة الله حفظ الله حرمته، ومن حسنت خدمته وجبت كرامته، ومن نفذت عزمته دامت هدايته، ومن عظمت النعمة في عينه شكرها، ومن شكرها استوجب المزيد من النعم.

وفي جانب المعاملة ذكر أن أصولها خمسة: طلب العلم للقيام بالأمر، وصحبة المشايخ الذين أقامهم الحق سبحانه والإخوان للتبرك، وترك الرخص والتأويلات للتحفظ، وضبط الأوقات بالأوراد للحضور، واتهام النفس في كل شيء للخروج من الهوى والسلامة من العطب والغلط.[18]

ويفصل أحمد زروق في آفات الأصل الأول للمعاملة وهو طلب العلم والمحبة قائلاً: "فطلب العلم آفته صحبة الأحداث سناً وعقلاً أو ديناً مما لا يرجع لأصل ولا قاعدة، ومن آفات المحبة الاغترار والفضول، وآفة ترك الرخص والتأويلات الشفقة

[18] **أحمد زروق والزروقية**، مرجع سابق، ص 181

على النفس، وآفة ضبط الأوقات اتساع النظر في العمل بالفضائل، وآفة ا ام النفس الأنس بحسن أحوالها واستقامتها."[19]

"... والنفس في حاجة إلى ما تتداوى به وأصول ذلك خمسة أشياء وهي: تخفيف المعدة بقلة الطعام، واللجأ إلى الله مما يعرض عنه عروضه، والفرار مما يخشى وقوع الأمر المتوقع منه، ودوام الاستغفار مع الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بخلوة وانجماع، وصحبة من يدل على الله أو على أمر الله- وهو معدوم. وكثير من فقراء عصر أحمد زروق قد ابتلوا بخمسة أشياء ذكرها قائلاً: وقد رأيت فقراء هذا الوقت قد ابتلوا بخمسة أشياء: إيثار الجهل على العلم، والاغترار بكل ناعق، والتهاون في الأمور، والتعزز بالطريق، واستعجال الفتح دون شرطه. فابتلوا بخمسة أشياء وهي: إيثار البدعة على السنة، واتباع أهل الباطل دون أهل الحق، والعمل بالهوى في كل أمر أو جل الأمور، وطلب الترهات دون الحقائق وظهور الدعوى دون صدق. فظفروا لذلك بخمسة أشياء: الوسوسة في العبادات، والاسترسال مع العادات والاجتماع في عموم الأوقات واستمالة الوجوه بحسب الإمكان والاغترار في ذلك بوقائع القوم وذكر أحوالهم. ولو تحققوا لعرفوا أن الأسباب رخصة الضعفاء فلا يسترسل معها، وأن السماع رخصة العلوي أو الكامل، وأن الوسوسة بدعة أصلها جهل بالسنة وخبال في العقل، وأن التوبة إدبار من الخلق إقبال على الحق، وأن صحبة الأحداث ظلمة وعار في الدنيا والآخرة، وقبول رفاقهم أعظم وأعظم.

وقد قال سيدي أبو مدين رضي الله عنه: الحدث من لم يوافقك على طريقك وإن كان ابن سبعين سنة. وهو الذي لا يثبت على حال ويقبل كل ما يلقى إليه فيولغ فيه- وأكثر ما تجد هذا في أبناء الطريق، وهم الطوائف وطلبة ا الس، فاحذرهم بغاية جهدك.

[19] المرجع السابق، ص 181-182

وكل ما ادعى حالاً مع الله ثم ظهرت منه إحدى خمس فهو كذاب أو مسلوب: ارسال الجوارح في معصية الله، والتصنع بطاعة الله، والطمع في خلق الله، والوقيعة في أهل الله، وعدم احترام مسلم.

وشروط الشيخ الذي يلقي إليه المريد نفسه علم صحيح، وذوق صريح، وهمة عالية، وحالة مرضية، وبصيرة نافذة.

ومن كانت به خمس لا تصح مشيخته: الجهل بالدين، وإسقاط حرمة المسلمين، والتدخل فيما لا يعني، واتباع الهوى في كل شيء، وسوء الخلق من غير مبالاة.

وأدب المريد مع الشيخ والإخوان خمسة: اتباع الأمر وإن ظهر خلافه، واجتناب النهي، وحفظ حرمته حاضراً وغائباً حياً وميتاً، والقيام بحقوقه بحسب الإمكان بلا تقصير، وعزل عقله وعلمه ورئاسته إذ قلماً ينجح فاعل ذلك.

ويستعين على ذلك بالإنصاف والنصيحة -وهي معاملة الإخوان- وإن لم يجد شيخاً مرشداً، وإن وجده ناقصاً عن شروطه الخمسة اعتمد فيها على محمل فيه وعومل بالأخوة في الباقي..."[20]

هذه هي الأصول التي أسس عليها أحمد زروق طريقته، وهي التي كانت تلزم كل مريد وسالك لطريق التصوف، أسس في غاية الدقة والوضوح والبيان شكلت خطوات أولية في طريق الالتحاق بالطريقة، واستيعا ا لازم لكل مريد قبل قبول عضويته في الطريقة.

ويمكن تقسيم مواضيع الفكر الصوفي لدى أحمد زروق إلى أصناف ثلاثة:[21]

الصنف الأول: يتعلق بأفكاره حول دقائق التصوف وعمومياته.

الصنف الثاني: ويتعلق بنقده الصوفي والاجتماعي.

الصنف الثالث: ويتعلق بأفكاره الصوفية الفقهية.

---

[20] **أحمد زروق والزروقية**، مرجع سابق، ص 182

[21] حركات، إبراهيم. **المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 15/9**،دار الرشاد الحديثة، 1421هـ/2000م، ج 3 ص -186- 189

وبقدر من الإيجاز سنحاول أن نشير لأهم ما تطرق له أحمد زروق في كل صنف من أصناف فكره.

تناول أحمد زروق جوانب عديدة في هذا الصنف الأول من فكره نذكر منها: حديثه عن تصنيف شيوخ التصوف إلى شيخ تعليم تؤخذ عنه المعرفة بطريق الكتاب، وشيخ تربية يقتدى به في الصحبة، وشيخ ترقية يكتفى عنه اللقاء والتبرك. لكن الترقية لا بد فيها من شيخ. والتربية والتقويم لابد فيهما من شيخ لمن ليس لبيباً أو لمن هو بليد. وللمحاسبي كلام نفيس في هذا الباب علق عليه بكلام بليغ محقق كتابه "رسالة المسترشدين"[22] يمكن الرجوع إليها لمزيد من الإيضاح والتفصيل.

وأشار أحمد زروق في هذا الصنف من فكره إلى أن التصوف لا يختص بفقر ولا غنى، إذا كان صاحبه يريد به وجه الله. واستدل على ذلك بأهل الصفة الذين كانوا فقراء، ثم أصبح بينهم الغني والأمير والمتسبب، لأ م صبروا عند فقد النعمة وشكروا عند وجدها. والله عز وجل يقول: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (إبراهيم: 7)، وقوله عز وجل:﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ.﴾ (النحل: 126) وفي هذا الباب يحبذ أحمد زروق التوسط في العبادة لأن ذلك أرفق بالنفس وأبقى وأدوم. وأن كل تشدد في العبادة أو تراخ عنها منهي عنه، وهذا يسير مع المنهج القرآني الاعتدالي الوسطي الذي أمر به عز وجل ودعا إليه رسوله الكريم في ثنايا كثير من الأحاديث.

ويفسر أحمد زروق الرياضة -في التصوف- بأ ا تمرين لإثبات حسن الأخلاق ودفع سيئها. وللتعرف على أصولها وممارستها اقترح الرجوع إلى مؤلفات رجال ذكر أسماءهم.

ولم يغفل أحمد زروق في هذا الصنف من فكره شطراً هاماً وهو شطر الأخلاق والآداب، التي يتعين على الفقير والمريد والسالك الأخذ ا وتجنب ما تنصحه بمجانبته. وعند زروق أن الخلق هو هيئة راسخة في النفس تنشأ عنها الأمور بسهولة، إما حسنة

[22] أبو غدة، عبد الفتاح (تحقيق). **رسالة المسترشدين للمحاسبي،** د.ن، د.ت.، ص 38-41

أو قبيحة. ويمتح فكر أحمد زروق الصوفي الأصيل من مشكاة الهدي النبوي القرآني الذي غرس كثيراً من القيم والآداب حتى مع المخالف والمسيئ لك، فأمر المسلم بالعفو والصفح والدفع، وعلى هذا الهدي سار أحمد زروق في تعامله مع خصومه، والمخالفين له معضداً ذلك بقاعدة أساسية وهي أن "دفع الشر بمثله مثير لما هو أعظم منه عند ذوي النفوس الضعيفة. ومن ثم وجب الدفع بالتي هي أحسن لمن يقبل بالإحسان استناداً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: 34)، ومن لا قبل له بالاحسان فمقابلته بالإعراض عنه طبقاً للآية ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.﴾ (الأعراف: 199)

ويتعلق الصنف الثاني بنقده الصوفي والاجتماعي وعالج أحمد زروق في هذا التصنيف من فكره جملة من الانحرافات والانـزلاقات والاختلالات التي كان يعرفها عصره، وبين أصلها حتى لدى أهل التصوف، ودون ذلك في مذكرات ورسائل. ومما عالجه في هذا الاطار أوضاع المتفقرة والزوايا، حيث وقف على كثير من الانحرافات في مبادئها وسلوكها. وصوب سهمه نحو الفكر الصوفي الباطني حيث توجه بسهام النقد لهؤلاء الذين لم يرق فهمهم له إلى مقولات رواده كابن عربي وابن سبعين فحرفوا فيها وانحرفوا.

كما ندد ؤلاء المنحرفين وبغيرهم من أولئك المدعين برؤية الخضر وحاملي شعارات التفقر رياء، وآخرين منهم ممن كانوا يرددون كثيراً من الخيالات والدعاوى الشيطانية. وبصورة عامة سلط أحمد زروق جام نقده على كل الذين اتخذوا من التصوف والتفقر وسيلة لغير غاية نـزيهة، وكذا الذين جهلوا حقائق التصوف وبواطنه، فضلوا وأضلوا خلقاً ونفراً من عباد الله.

أما الصنف الثالث من الفكر الصوفي عند أحمد زروق فقد عرض فيه كثيراً من القضايا والمسائل، من ذلك مسألة السماع، فقد أشار إلى شروطه الثلاثة من خلو

المعارض الشرعي كاجتماع من لا ترضى حاله، وكون المسموع مما يقع به تنبيه أو إرشاد أو استراحة من الجهد، وخلو السماع من الآلة.

ومن القضايا التي عرض لها قضية تغيير المنكر في عصره حيث لم ير من بد في أن اقتصار المرء على الإنكار على عياله وخاصته بقدر ما يقتضيه العرف حتى لا يثير ذلك غضب المسؤولين. ورأيه في هذه القضية لا يخلو من شدة تأثره بنوائب حدثت في وقته، وكان لها أثرها الواضح عليه. كما أثار في موطن آخر مسائل، منها ما يتعلق بعامة الناس ومنها ما تتعلق بخاصتهم، وكلها مسائل معللة بآراء فقهية سديدة.

وهكذا فإن أهم أسس طريقة أحمد زروق هي اعتماده مطلقاً على الكتاب والسنة، و اعتدال رأيه في الدين والدنيا، واحترامه فكر الآخر في مجال التصوف، مع ابتعاده عن الغلو وأصحابه، وممارسته التصوف والمريدية أو الإرادة في جو نظيف خال من الابتزاز والتشويه، وصلاته على الرسول ضرورة في الأذكار، لأن الأذكار تثير حرارة الطبع، والصلاة على الرسول تذهب وهج الطباع.[23]

رابعاً: مقاصد الشريعة فيا الخطاب الصوفي

كلمة المقاصد جمع مقصد وهو مشتق من فعل قصد، والقصد في اللغة له معان متعددة نقتصر فيها على أربعة: الاستقامة والاعتدال،[24] والكسر والقسر،[25] والاكتناز والامتلاء ،[26] والنية،[27] والأم والتوجه نحو الشيء.[28]

[23] **المدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن 15/9**، مرجع سابق، ص 192-193

[24] الأصفهاني، الراغب. **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر، - قصد-

[25] بن فارس، أحمد. **مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، 1390ه /1970م، القاهرة - قصد -

[26] المرجع السابق

[27] الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، بيروت: دار الفكر، 1403ه/1983م - نوى -

[28] معجم المقاييس - قصد-

وجاء في لسان العرب أن أصل " ق ص د" ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وان كان يخص في بعض المواضيع بقصد الاستقامة دون الميل."[29]

ومقاصد الشارع هي المعاني والغايات والآثار والنتائج التي يتعلق ـا الخطاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليه.[30] ويمكن النظر إلى المقاصد باعتبارين:[31] الأول باعتبار نسبتها إلى الشارع، والثاني باعتبار نسبتها إلى المكلف، لأن مقاصد الشارع لا يمكن أن تحقق إلا عبر مقاصد المكلف بشرط أن تكون الثانية موافقة للأولى.[32]

وعلى مستوى آخر يمكن النظر إلى مقاصد الشارع من جهات:

- أولاها من جهة عموميتها وخصوصيتها فنجدها ثلاثة مستويات: المستوى الأول، ويتعلق بالمقاصد العامة، وهي المقاصد التي تمت مراعا ا، وثبت إرادة تحقيقها على صعيد الشريعة كلها، أو في الغالب الأعم من أحكامها؛ والمستوى الثاني، المقاصد الخاصة: وهي المقاصد التي روعيت في مجال معين، او في مجالات من الشريعة، والمستوى الثالث، المقاصد الجزئية وهي مقاصد كل حكم على حدته من أحكام الشريعة من إيجاب أو ندب أو تحريم أو كراهة...[33]

- وثانيها من جهة قو ا وأثرها ودرجة توقف الحياة عليها ونجد أن هناك ثلاث درجات -كما يؤكد أكثر الأصوليين- وهي: درجة المقاصد الضرورية، ودرجة المقاصد الحاجية، ودرجة المقاصد التحسينية،.

- وثالثها من جها ا المادية والمعنوية والدنوية والاخروية، وفيها أيضاً كلام طويل.

---

[29] ابن منظور، **لسان العرب** ، بيروت: دار صادر، 1417هـ/ 1997م. - قصد-

[30] المرجع السابق

[31] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية،،ج2، ص 3

[32] المرجع السابق، ج2، ص251

[33] الريسوني، أحمد. **مدخل إلى مقاصد الشريعة،** مطبعة التوفيق، ط 2، 1417هـ/ 1997م، ص 7

ويشير الدكتور أحمد الريسوني تحت عنوان "مقاصد إجمالية ومقاصد تفصيلية" إلى تقسيم آخر للمقاصد فيذكر "إن للشريعة مقاصدها من حيث الجملة، حيث نقول: إن الشريعة برمتها وفي أصلها وأساسها أنـزلت لغاية كذا، ولمقاصد كذا وكذا. وأن الله تعالى وضع شرائعه، أو أنـزل كتبه أو أرسل رسله من أجل كذا ولمقصد كـذا... ففي هذه الحالة نكون متحدثين عن المقاصد الإجمالية... ثم داخل هـذه المقاصـد العامة، وفي ثنايا الأحكام التفصيلية للشريعة يمكننا البحث والتحدث عن مقاصد كل حكم من الأحكام... كما أن المقاصد العامة الكلية من جهة، والمقاصـد الجزئيـة التفصيلية من جهة ثانية لا تمنع من وجود مقاصد وسيطة لا هي بالعامة الشـاملة ولا هي بالجزئية المحصورة في حكم واحد أو بضعة أحكام في مسألة واحدة."[34] ويتـابع شرحه لأنواع من هذه المقاصد بذكر بعض الامثلة من ذلك قوله: "وإذا وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم يحث مريد الزواج أن ينظر إلى من يريد الزواج ـا ويصـرح بحكمة ذلك ومقصوده، وهو أن يبني الزواج على ميل ورغبة، فإن هذا يعد مقصـداً جزئياً يتعلق بحكم النظر إلى المخطوبة، ويخدم العلاقة بين الزوج وزوجته، وكذا لـو قلنا: إن مقصود الأذان هو إعلام أهل البلدة بدخول وقت الصلاة ودعو م إليها، وأن مقصود الإقامة هو دعوة الحاضرين للصلاة للقيام إليها والدخول فيها، فهذه وأمثالهـا مقاصد جزئية لأحكام جزئية. وبين هذه وتلك نستطيع أن نبحث ونتحـدث عـن المقاصد الخاصة با الات والابواب التشريعية، بناء على ما لها مـن خصوصـيات، فنتحدث عن مقاصد الشريعة في العبـادات، في المعـاملات الماليـة، في العلاقـات الاجتماعية، في العادات، في المناقصات، وفي المناحات..."[35] وفي هذا الباب أيضـاً أمكننا أن نتحدث عن مقاصد الشريعة في التصوف، وفيه نلقى كثيراً من أهله متأثرين ذا العلم، وعاكسين كثيراً من مبادئه فيما تعرض عليهم من عوارض هذا الطريـق، ومن هؤلاء شيخنا أحمد زروق.

---

[34] المرجع السابق، ص14

[35] المرجع السابق، ص 16/15

والشريعة في اللغة[36] من شرع المنـزل: صار على طريق نافذ. وشرع الشيء: رفعه جداً وأعلاه وأظهره، قال تعالى:﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً﴾ (الأعراف: 163) أي شوارع ظاهرة على الماء كثيرة، وقال الليث: "حيتان شـرع، رافعة رؤوسها."[37] وهذا يعني أنها تكون شرعاً أي سهلة المنال والاصطياد. وشـرع الدين سنه وبينه. وشرع الطريق: مده ومهده، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى:13) مهد الشارع لهذا الدين بكونه امتدادا لما جاء به الأنبياء السابقون حتى يكون أسهل قبولاً على النفوس، قال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ.﴾ (الحج: 78)

والشارع: الطريق الأعظم وهو الطريق الممدد الواسع، ومعنى ذلك أنه يسع كل المارين عليه ويكون أسهل وأيسر في العبور. والشريعة: الظاهر المستقيم من المذاهب، قال تعالى ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.﴾ (الجاثية: 18) فالشريعة أقوم الأديان لأنها جمعت بين المشترك بينها -الأصول- وجاءت أيسر وأبين في أحكام الفروع.

وقيل "الشريعة: مورد الإبل التي لا يحتاج معها إلى نـزع بالدلو ولا سقي فيها على الحقيقة المصدوقة روى وتطهر."[38]

وفي الاصطلاح تفيد الشريعة معنى الصراط المستقيم الذي دعا الله عباده أن يسلكوه وأن ينهجوه، ولقد هدى الله عباده للصراط المستقيم بالفطرة، وهي جملة الاستعدادات التي أودعها الله في عباده ثم ببيان الدلالة. قال الله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ.﴾ (التوبة: 115) ويخبرنا تعالى عن

---

[36] **القاموس المحيط** ج 3ص 44

[37] القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن،** بـيروت: دار الكتـب العلميـة، ط 5، سـنة 1417هـ/1996م، ج 7، ص 305

[38] **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص 265

حال من لا ينتفع بشريعته فيقول﴿ وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ.﴾ (المؤمنون: 73-74)

واصطلح على الشريعة بالملة لأ ا طريق ينصهر فيه كل الخلق رغـم اخـتلاف طبائهم وعادا م ليتوحد مسارهم ويرتقي م نحو درجات الكمال.

وترجع محاولة التوحيد بين الشريعة والطريقة في أساسها إلى الصـراع التـاريخي الذي ثار بين الفقهاء والمتصوفة، نتيجة لسوء الفهم بين الفريقين، وقد اعتاد الفقهاء في أغلبهم على الصاق مة افساد عقيدة المسلمين بالصوفية بإدخالهم في العقيدة كثيراً من الأفكار والطقوس ا انبة لروح الإسلام أخذوها من الثقافات الاخرى. وقد ارتكـز الصوفية في دفاعهم عن أنفسهم ومنطلقا م على القول بوجود حياة باطنية لم يكـن للفقهاء أن يفهموها"[39] وللأستاذ عبد ا يد الصغير كلام نفيس في هذا الباب ضـمه كتابه "إشكالية اصلاح الفكر الصوفي في القرنين 19/18"، أحمد بن عجيبـة ومحمـد الحراق.

ولأحمد زروق موقفه التوفيقي المعروف الذي وضح من خلاله الغاية المشـتركة لكل من التصوف والفقه، فالأول يهدف إلى اصلاح القلب عن طريـق معرفـة الله المعرفة الصادقة، والثاني يتوخى اصلاح العمل عن طريق المعرفة بالأحكام الشـرعية. والعلمان معاً موصلان إلى الله وبينهما تكامل.

ويتعرض أحمد زروق لهذا الأمر في كثير من مؤلفاته من ذلك نجد قوله في كتابه عدة المريد: "أعلم أن الفقه والتصوف أخوان في الدلالة على أحكام الله سـبحانه، إذ حقيقة التصوف ترجع لصدق التوجه إلى الله... ثم الفقـه والأصـول شـرط فيـه والمشروط لا يصح دون شرطه، والشرط أن يكون بما يرضاه الحق... فلا تصوف إلا بفقه إذ لا تعلم أحكام الله الظاهرة إلا منه ولا فقه بلا تصوف، إذ لا حقيقة للعلم إلا بالعمل ولا عمل إلا بصدق وتوجه، ولا هما إلا بالإيمان إذ لا يصحان دونـه فهـو بمنـزلة الروح وهما بمنـزلة الجسد، لا ظهور له إلا فيهما ولا كمال لهما إلا به وهو

---

[39] **أحمد زروق والزروقية،** مرجع سابق، ص 199

مقام الإحسان."[40] ويؤكد أحمد زروق بأن الفقه أعم من التصوف باعتبار الموضوع لأن التصوف يبحث علاقة الفرد بربه، أما الفقه فإنه يتناول صلة المخلوق بالخـالق في ميدان العبادات، وعلاقة المخلوق بجنسه في المعاملات. ونظراً لاتساع الفقه ومجالـه فقد صح للفقيه أن ينكر على المتصوف سلوكه بينما لا يصح أن ينكر على الفقيـه بحكم أن مجاله أخص وميدانه أضيق، وعنده أن الفقيه الذي يتحول إلى صوفي خير من الصوفي الذي يتعلم الفقه يقول: "حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره وإظهار كلمته، وحكم التصوف خاص في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربه من غير زائد على ذلك، فمن ثم صح إنكار الفقيه على الصـوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه، والاكتفاء بـه دونه، ولم يكف التصوف عن الفقه بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعم منه مصلحة. ولذلك قيل كن فقيهـاً صوفياً، ولا تكن صوفياً فقيهاً، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسـلم، لأن صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالاً وعملاً وذوقاً، بخلاف فقيه الصـوفية، فإنـه المتمكن من عمله وحاله، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح وذوق صريح، ولا يصح له أحدهما دون الآخر، كالطب الذي لا يكفى علمـه عـن التجربـة ولا العكـس. فافهم."[41]

ويقارن زروق بين المعرفة الفقهية والمعرفة الصوفية، فيوكد أنه لا أحـد يهـب المعرفة الصوفية بل طالبها وسالكها لابد له من أن يجتهد في تحصيلها في مظا ا، فكما يلتمس الفقه عند الفقهاء، ويطلب من مصنفا م، فكذلك الموارد فلا يمكن أن يأخـذ عنها المعرفة الصوفية في رأي أحمد زروق إلا من أحد طرق ثلاثة: العمل بمـا علـم

[40] زروق، أحمد. **عدة المريد الصادق من أسباب المقت في بيان الطريق وذكر حوادث الوقت**، مخطوط، بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1657د. ورقة 10/9

[41] زروق، أحمد. **قواعد التصوف**، تحقيق محمد زهري النجار، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط 3، 1409هـ /1989م ص 15-16

الإنسان قدر الاستطاعة، والالتجاء إلى الله في الفتح على قدر الهمة، وإطلاق النظر في المعاني حال الرجوع لأصل السنة ليجري الفهم، وينتفي الخطأ ويتيسر الفتح.[42]

وقد دعم هذه الآراء بمقالة الجنيد: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال والمراء والجدال، وإنما أخذناه عن الجوع والسهر وملازمة الأعمال"،[43] وقال أبو سليمان الداراني: "إذا اعتقدت النفوس ترك الآثام جالت في الملكوت، ورجعت إلى صاحبها بطرائق الحكمة من غير أن يؤدي إليها علماً."[44] فالمعرفة الصوفية تشبه إلى حد كبير المعرفة الفلسفية التي لا تعتمد على المحفوظات بقدر ما تركز على إحالة الفكر في الظواهر المراد دراستها، هذا ما يمكن استخلاصه من الوسائل الثلاث التي وضعها أحمد زروق أساساً لتحصيل المعرفة الصوفية. أما المعرفة الفقهية فإنها لا تأتي عن طريق التعلم والأخذ عن الأساتذة وحملة العلم كما قد يحصل مع المعرفة الصوفية إذ تتاتى بوجود شيخ أو مربي، بهذا تختلف هذه عن تلك من حيث المصدر. يقول أحمد زروق في هذا الإطار: "لا علم إلا بتعلم عن الشارع أو من ناب منابه فيما أتى به إذ قال عليه السلام: إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم، ومن طلب الخير يؤته، ومن يتق الشر يوقه."[45]

إن مقاصد الشريعة في التصوف الإسلامي هي جملة الغايات التي يتغياها المتصوف من تصوفه، ودائرتها قائمة على تهذيب أخلاق المريد، وتزكية نفسه، تزكية ترفعه عن التعلق بالعالم الدنيوي إلى ما هو أصل الكون كله. تزكية تسمو به إلى أعلى درجة من درجات القربى من الله، وهذه أجل غايات المتصوف، يقول أحمد زروق: "... وسمت الهمم بقوم فأحبوا أن يحققوا هذا -المنتهى- شهادة كما حققوها إيماناً واعتقاداً، لقد أرادوا أن يحققوا -أشهد أن لا إله إلا الله- أرادوا أن يحققوها في صورة صادقة، يحققوها واقعاً كما حققوها إيماناً، لقد أرادوا أن يشهدوا شهادة صادقة فأخذوا في

[42] **قواعد التصوف**، مرجع سابق، ص 13

[43] المرجع السابق، ص 14

[44] المرجع السابق

[45] المرجع السابق

الطريق إليها. لقد أخذوا يجتازون منازل الأرواح، مدارج السالكين... منازل الطائرين، معارج القدس، لقد ساروا في المقامات مبتدئين بالتوبة الخالصة النصوح، تتفجر في قلوبهم أنوار الأحوال متدرجة بهم من مقام إلى مقام، ومن منزلة سامية إلى منزلة أسمى، ومن مقام شريف إلى مقام أشرف، حتى أصبحوا بقلوبهم وبأرواحهم في رحاب الحبيب، مع الحبيب..."[46]

ومقاصد الطريقة كما يؤكدها ويحث عليها أهل التصوف معناها ومبناها وأساسها تخلية الإنسان قبل تحليته، تخلية نفسه وتنقيتها ثم وصلها بخالقها وبارئها مباشرة بلا واسطة.

خامساً: أحمد زروق والفكر المقاصدي

حين يدلف الباحث في مجال مقاصد الشريعة باحة عالم من علماء الأمة أو فقيه من فقهائها بحثاً عن عناية هذا أو ذلك بمجال مقاصد الشريعة أو مجال حضور الفكر المقاصدي في خطابه، فدائماً ما يشار إلى إسهامات هذا أو ذاك في مؤلفين أو ثلاثة لها ارتباط وثيق بمجال أصول الفقه أو بمجال قريب منه.

ولعل السبب يعود فيما يبدو لعاملين اثنين، أولهما ما درج عليه الأصوليون من حيث كانوا يلحقون مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي بمباحث أصول الفقه، فكان من البديهي أن يلجأ الباحثون في مجال مقاصد الشريعة لكتب هذا العالم أو الفقيه في ذلك المجال دون سواه. ثانيهما أن عطاءات ذلك العالم أو الفقيه في المجالين المذكورين تكون أكثر ظهوراً وبروزاً في مصنفاته تلك، ومن هنا فهي تستقطب اهتمام الباحثين دون غيرها.

وهذا الأمر لا يمكن تطبيقه عند دراسة مقاصد الشريعة أو حضور الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي عند شيخنا أحمد زروق، فالاعتناء بمؤلف واحد من

---

[46] زروق، أحمد. **شرح حكم ابن عطاء الله**، تحقيق عبد الحليم محمود و محمود بن الشريف، طرابلس: نشر مكتبة النجاح، د.ت.، ص 8

مؤلفاته كما هو الحال عند فقيه أو عالم لا يسعف على إيجاد المبتغى، بل الحال يقتضي البحث والتنقيب في مجموع مؤلفاته وتصانيفه حتى يتحقق الظفر برؤية متكاملة عن عناية واهتمام شيخنا بهذا المجال.

وإن لم يسعفني الوقت للرجوع لجميع كتبه لاستنباط تلك الرؤية كاملة، فقد عمدت لبعضها فتصفحتها، ودققت النظر في أعطافها ومطاويها وأحنائها، فألفيت اهتماماً معتبراً من الشيخ أحمد زروق بمجال مقاصد الشريعة وحضور ملفتاً لفكر مقاصدي. وقبل أن أعرض لكل ذلك لا بأس أن أدلي ببعض الملاحظات وهي ثلاث:

الملاحظة الأولى: أن الكثير من الاشارات المتعلقة بمقاصد الشريعة أو بالفكر المقاصدي مما أشار إليها شيخنا أحمد زروق نجدها مثبوتة في كتب الأصوليين، ولو أنك طفقت تقرؤها عند أصولي كالإمام الشاطبي لوجدت بينه وبين شيخنا شبه قوي. وهذا إن دل عن شيء فإنما يدل على إحاطة ودراية شيخنا أحمد زروق بعلم الشريعة وتمكنه من كثير من العلوم المحيطة بها ومن أهمها علم أصول الفقه. ومما زاده تمكناً أيضاً كونه كان يتوفر على "حساسية مرهفة، وتذوق لكلام القوم يشهد به تنزيله للنصوص وتعقبه لما فيه من مآخذ وطرحه للحشو واهتباله بالجواهر دون الأعراض فضلاً عن وزنه للخواطر بميزان الشرع وأخذه بالحيطة في مجال القول والعمل. وإنما أعانه على ذلك تمكنه من العلوم العقلية والنقلية، وسلوكه للطريق سلوك الحذر اليقظ الذي أخذ الأهبة لكل طارئ، واستعد لكل ما يفاجئ، فلم يكن وصوله للحقيقة عن ظن وتخمين بل عن طريق المعرفة واليقين."[47]

والملاحظة الثانية: أن أحمد زروق لم يضع نظرية في مقاصد الشريعة بما تحمله كلمة نظرية من معنى، ولكن إذا تصفحنا كثيراً من تآليفه وتصانيفه وبخاصة المؤلفين الذين اعتمدناهما -قواعد التصوف وكتاب شرح حكم ابن عطاء الله- ناظرين إليهما نظرة عميقة فلا يبقى لدينا أدنى شك أن شيخنا قد بث أطراف هذه النظرية في ثنايا وحنايا هذه الكتب.

---

[47] كنون، عبد الله. **ذكريات مشاهير رجال المغرب: أحمد زروق**، دار الكتاب اللبناني، د.ت.، ص 18-19

أما الملاحظة الثالثة: فهي أن أحمد زروق شكلت مصادر الشريعة لديه وعلى رأسها الكتاب والسنة أهم مصدر كان يستقي فكره منها، ويخال المتتبع لفكره وكأنه أمام فقيه وليس أمام متصوف، يعزز كثيراً من آرائه وأحكامه بشواهد عدة من كتاب الله وسنة نبيه وشواهد من أقوال الصحابة.

ويسعفنا في الوصول لأطراف من فكره المقاصدي أن نعمد لإشارات هامة ما فتئ أحمد زروق يؤكدها في أكثر من موضع، ويمكن أن نجملها في ثلاثة أمور، وهي:

إفراده الحديث عن العبادة والعبودية، وبيانه لأحكام الشريعة، وبيانه لمقاصد المكلف.

1- إفراده الحديث عن العبادة والعبودية:

فبيانه ما ذكره أحمد زروق في القاعدة رقم 90 إذ يقول في العبادة "العبادة: إقامة ما طلب شرعاً من الأعمال الخارجة عن العبادة، أو الداخلة سواء كان رخصة أو عزيمة، إذ أمر الله فيهما واحد..."[48]

وفي معناها يذكر أحمد زروق أن أولى ما نرجع به إلى الله ما جاءنا عن الله والذي هو طالبه منك وهو: التخلي عن كل شيء إلا عنه، والتحلي بما يرضيه عنك، ويردك إليه، والدوام على ذلك حتى تلقاه بلا فترة ولا تقصير. ويعبر عن ذلك بإحدى عبارات ثلاث:

- الطاعة والغنى به عنها، والصدق في العبودية، والقيام بحقوق الربوبية..."[49]

ويدلف الحديث عن الصدق في العبودية :فيقول من المؤلف نفسه: "والصدق في العبودية بالتزام أحكامها في كل ورد وصدر هو عين القيام بحقوق الربوبية، ومداره في أمور ثلاث: التشمير للحقوق، والإعراض عن كل مخلوق، والاستسلام تحت جريان المقادير والأحكام.

---

48 **قواعد التصوف**، مرجع سابق، ص 54

49 حكم ابن عطاء الله ص 168

وقد يعبر عنه بامتثال أمره والاستسلام لقهره، أو يعبر عنه بالطاعة والغنـاء بـه عنها، فكل صحيح واضح مليح والله أعلم..."[50]

ويعرض أحمد زروق لأمر العبودية في موضع آخر أثناء حديثه عـن إجابـة الله لعباده فيقول:

" إنما جعل الإجابة فيما اختاره تعالى عيناً ووقتاً لوجوه ثلاثة:

- أحدها رفقاً بعبده وعناية، لأنه كريم، رحيم عليم، والكريم إذا سأله من يعز عليه أعطاه أفضل ما علمه له، والعبد جاهل بالصلاح والأصلح، فقد يحب الشيء وهو شر له، ويكره الشيء وهو خير له.

- الثاني: لأن ذلك أبقى لأحكام العبودية في نظر العبد وأقوى في ظهور سطوة العبودية، إذ لو كانت الإجابة بالدعاء على وفق المراد، حتماً لكان نفس دعائه تحكماً على الله، وذلك باطل، فافهم.

- الثالث: لأن الدعاء عبودية سرها إظهار الفاقة، ولو كانت الإجابة بعين المراد حتماً لما صحت فاقة في عين الطلب، فبطل سر التكليف بـه، ومعـنى الاضـطرار المطلوب فيه، فافهم."[51]

2- بيانه لأحكام الشريعة:

لم يغفل أحمد زروق أن بعض العبادات التي شرعها الله لعباده أحكام كثير منـها تتأرجح بين التعليل والتعبد ومن أهم العبادات الصلاة، ففي أكثر من مكان يجـري ذكرها، فمثلاً يذكرها في شرح حكمة عطائية فيقول: لتكون همتك إقامة الصلاة، لا وجود الصلاة، قلت لأن ذلك هو المقصود منك، إذ لو كان المقصود الوجود ما كان حجر ولا غيره، وإقامة الصلاة: القيام بحقوقها، وحدودها الشرطية والكمالية، بقـدر الطاقة، فإن ذلك يختلف باختلاف الناس، فما كل مصل مقيم، قلت: ولا كل مقـيم

---

[50] المرجع السابق

[51] حكم ابن عطاء الله، ص 43/24

مقيم، ولا كل عامل مستقيم، قال القاضي أبو بكر العربي  في قول عمر ﷺ: "من حفظها وحافظ عليها" ولقد رأيت من يحافظ عليها آلاف لا أحصيها، فأما من يحفظها بالخشوع والإقبال فما أعد منهم خمسة..."[52]

وفي هذا الباب أشار أحمد زروق إلى وسطية الشريعة، وأثبت أن جميع المكلفين يدخلون تحت قانونها، وجميع عباد الله لا بد أن يحرصوا على هذه الوسطية، ويبتعدوا عن التشدد لأنه مما تنهى عنه شريعة الإسلام السمحة وتقر بدله منهج التوسط والاعتدال، يقول أحمد زروق في هذا الصدد: "التشديد في العبادة منهي عنه، كالتراخي عنها. والتوسط: أخذ بالطرفين، فهو أحسن الأمور كما جاء: خير الأمور أوسطها ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا.﴾ (الفرقان: 67) قال عليه السلام: (أما أنا فأقوم وأنام، وأصوم وأفطر...) وكذلك رد عبد الله بن عمر للوسط بصيام الدهر وقيام نصف الليل، وختم القرآن في سبع إلى غير ذلك، فلزم التوسط في كل مكتسب، لأنه أرفق بالنفس، وأبقى للعبادة.[53]

3- بيانه مقاصد المكلف

فكما يؤكد علماء مقاصد الشريعة فمقاصد الشارع لا تتم ولا تتحقق إلا بتصحيح مقاصد المكلف، ولقد كانت عناية أحمد زروق بهذا الامر من وجهين: اعتبار النية في الأعمال، وإخلاص النية لله عز وجل.

وهذان العنصران هما من صميم الموضوع -كما يذكر الدكتور أحمد الريسوني- (تكلم عنه علماء التوحيد، وعلماء التربية، أو التخلق، وعلماء الفقه تحت باب النية، واعتنوا به العناية اللازمة، حتى قال ابن أبي جمرة الأندلسي المالكي: وددت لو كان من الفقهاء من ليس له شغل إلا أن يعلم الناس مقاصدهم في أعمالهم، ويقعد إلى التدريس في أعمال النيات ليس إلا، فإنه ما يأتي على كثير من الناس إلا من تضييع

---

[52] المرجع السابق، 218-219

[53] حكم ابن عطاء الله، ص 56

ذلك. ولا شك أن الشاطبي قد استفاد مما كتبه العلماء في هذا الموضوع نفسه)[54] وكذلك شيخنا أحمد زروق فقد أشار إلى ذلك من وجهين، كما ذكر آنفاً

1- اعتبار النية في الأعمال

مما جاء عنه بالنسبة لاعتبار النية في الأعمال قوله في توطئة لحكمة من حكم عطاء الله: "ثم كمال الأعمال إنما هو بالإخلاص، وهو قلبي، وذلك يقتضي عدم المبالاة ا إذا عدمت لأجله، وهو ما أشار إليه المؤلف -ابن عطاء الله- إذ قال: الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها. قلت: ولا عبرة بصورة لا روح فيها، كما أنه لا قيام لروح دون صور ا. ويحتمل قوله "سر الإخلاص" أن يكون من إضافة الشيء إلى نفسه، فالمراد السر الذي هو الإخلاص، ويحتمل أن يكون ما هو أخص منه وهو الصدق المعبر عنه بالتبري من الحول والقوة، وكلاهما مطلوب: الإخلاص لنفي الرياء، والصدق لنفي العجب، وكلاهما لا كمال للعمل به فلذلك قال بعض المشايخ رحمهم الله: صحح عملك بالإخلاص، وصحح إخلاصك بالتبري من الحول والقوة."[55]

ووجه إخلاص النية لله عز وجل متعلق بسابقه بل متعلقان ببعضهما البعض ولا انفكاك لأحدهما عن الآخر. ويتعرض أحمد زروق لهذا الوجه أي إخلاص النية لله عز وجل في أماكن مختلفة من كتبه، من ذلك إشارته لها أثناء شرحه لحكمة عطائية "ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول"، وباب القبول ثلاثة أمور: الأول التقوى، فكل عمل لا تقوى معه تعب لا فائدة له، إلا ما يرجى من أنس النفس به ليسهل عليها عند تلبس التقوى. والثاني وهو الإخلاص، إذ لا يقبل إلا ما أريد به وجهه لحديث قدسي عن رسول الله: أنا أغنى الشركاء عن الشرك ومن عمل عملاً

[54] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشـاطبي**، هيرنـدن: المعهـد العـالمي للفكـر الإسـلامي، 1416هـ/1995م، ص341-342

[55] حكم ابن عطاء الله، ص 49-50

أشرك فيه معي غيري تركته وشريكه... والثالث إتقانه بالسنة واتباع الحق، إذ لا يقبل الله عمل عامل إلا بالصدق واتباع الحق.[56]

ولا يفوت أحمد زروق أن يذكر أنواع الإخلاص رواية عن بعض شيوخه، يقول: "قال الشيخ أبو طالب المكي ﷺ والإخلاص عند المخلصين: إخراج الخلق من معاملة الحق، وأول الخلق النفس. والإخلاص عند المحبين: أن لا يعمل عملاً لأجل النفس، وإلا دخل عليه مطالعة عوض أو ميل إلى حفظ نفس. والإخلاص عند الموحدين: خروج الخلق من معاملة الحق من النظر إليهم في الأفعال وعدم السكون إليهم والاستراحة م في الأحوال."[57]

وهناك أسباب موصلة للإخلاص يذكرها أحمد زروق تتمة لبيانه لمعنى الإخلاص، فيقول:

"ثم إن الموصل للإخلاص، وتحقيق الخمول إنما هو العلم الوافي عن الفكر الصافي، ومقدمته إنما هي العزلة ثم الخلوة فلذلك اتبعها به فقال: ما ينفع القلب شيء مثل عزلة يدخل ا ميدان فكرة. قلت لأنه بالعزلة يسلم من الأغيار، وبالفكرة يستجلي الأنوار، وكل عزلة لا تصحبها فكرة فإلى المحق مآلها، والفكرة لا تصح بدون العزلة، فالعزلة منـزلة الفكرة، وفي بيته يؤتى الحكم، ثم العزلة بالإنفراد بالحال حقيقة، وبالإنفراد بالشخص مجاز والله أعلم."[58]

وما توفر الإخلاص في عمل من أعمال المرء فلا يضر إخفاء هذا العمل أو إظهاره، يقول أحمد زروق: "إظهار العمل وإخفاؤه، عند تحقق الإخلاص، مستو، وقبل وجود تحققه، مقر لرؤية الخلق. وقد جاء طلبه شرعاً، من غير اشعار بشيء من وجوه الإخلاص، ولا الرياء."[59]

---

[56] المرجع السابق، ص 196

[57] المرجع السابق، ص 51

[58] حكم ابن عطاء الله، ص 53

[59] **قواعد التصوف،** مرجع سابق، ص 111

خاتمة:

ليست مقاصد الشريعة كما يقول أهل المقاصد "مجرد حصيلة معرفية تشبع منا في فهم الشريعة وأهدافها ومراميها، وتشحن رصيدنا المعرفي بثروة من الحكم والمقاصد العامة والخاصة، الكلية والجزئية للشريعة الإسلامية، بل هي إلى هذا كله تنشئ نمطاً في الفهم والتصورللأمور، وتعطي منهجاً في النظر والتفكير"،[60] وهو هذا الذي نجد جزءاً كبيراً منه عند أحمد زروق مبنياً ومؤسساً على مبادئ وقواعد مقاصدية منهجية سنجلي بعضها. من هذه القواعد:

من هذه القواعد قاعدة جلب المصلحة ودرء المفسدة وهي قاعدة أصولية عظيمة يبدأ الفقهاء الحديث عنها بتعريفهم للمصلحة والمفسدة، فمسمى المصلحة والمفسدة عند جميع العلماء المسلمين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة: يشمل "ومن البداهة أن المصلحة الآخرة أو مصالح الآخرة هي كل ما يجلب رضوان الله ونعيمه أو يزيد في درجتهما، وأن مفاسد الآخرة هي كل ما يجلب سخط الله وعذابه أو يزيد في درجتهما أو لنقل على الأصح: مصلحة الآخرة هي رضوان الله ونعيمه، ومفسد ا هي سخط الله وعذابه، وإنما اعتبر ما يجلبهما مصلحة ومفسدة من باب اعطاء الوسائل حكم المقاصد، وإعطاء الأسباب حكم مسببا ا."[61]

وفي كتب أصول الفقه شرح مستفيض عن ما يقصد بالمصلحة وما يقصد بالمضرة، لكن ما يهمنا في هذا المستوى هو حديثهم عن القاعدة الأصولية: درء المفسدة أولى من جلب المصلحة.

ويؤسس الشيخ أحمد زروق على هذه القاعدة قولاً بليغاً فيقول: "قد يباح الممنوع، لتوقع ما هو أعظم منه، كالكذب في الجهاد لتفريق كلمة الكفار، والإصلاح بين الناس للخير، وفي ستر مال مسلم أو عرضه ولو نفسه إذا سئل عن معصية عملها، أو مال أريد غصبه منه، أو من غيره؛ لأن مفسدة الصدق أعظم من ذلك، وللزوجة

---

[60] الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، دار الهادي، 1424هـ/2003م، ص 33

[61] **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص 256/255

والولد خوف نفورها، وبالجملة فيسوغ لدفع مفسدة أعظم لا لجلب مصلحة. وكذلك الغيبة في التحذير والاستفتاء ونحوه مما ذكره الأئمة."[62]

ومن قواعد الفكر المقاصدي الضرورة تقدر بقدرها وعند المالكية أن الضرورة هي الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً، أو هي خوف الموت، ولا يشترط أن يصبر حتى يشرف على الموت إنما يكفي حصول الخوف من الهلاك ولو ظناً، وهناك تعاريف أخرى استفاض في تبيا ا الفقهاء، كما أشاروا بغير قليل من الكلام لحالات الضرورة وضوابطها، وأنواعها... وقد نبه الشيخ أحمد زروق في كتاب القواعد إلى تقييد الضرورة إذ قال في القاعدة رقم 134: "ما أبيح للضرورة قيد بقدرها، أو روعي فيه شرطه، صحة وكمالاً ومن ذلك السماع والضرورة الداعية له ثلاثة، الأول: تحريك القلب، ليعلم ما فيه بمثيره، وقد يكتفى عن هذا بمطالعة وجوب الترغيب والترهيب، ومفاوضة أخ أو شيخ، والثاني: الرفق بالبدن بإرجاعه للإحساس- حتى لا يهلك بما يرد عليه من قوى الواردات، والثالث: التنازل للمريدين حتى تتفرغ قلو م لقبول الحق في قالب الباطل إذ ليس لهم قدرة على قبول الحق من وجهه بلا واسطة..."[63]

ولا يتسع هذا البحث الموجز إلى تفصيل القول في سائر قواعد الفكر املقاصدي عند الشيخ أحمد زروق وإذ نكتفي في هذا المقام بما أشير إليه، نوكذ أن موضوع مقاصد الشريعة والفكر المقاصدي على وجه التحديد في الخطاب الصوفي يستحق أن يبحث فيه نفر من الباحثين لعلهم يظفرون بشيء مما هو مستكن في أنحائه ومجالاته ومصادره.

ونخلص في ختام البحث إلى أن الشيخ أحمد زروق قد أصل لمفهوم المقاصد في الخطاب الصوفي. وأن كتابه "قواعد التصوف" هو أول تأسيس لما يمكن أن نصطلح عليه بالقاعدة الصوفية على غرار القاعدة الفقهية، وأن بصمات الفكر المقاصدي بادية

---

[62] **قواعد التصوف،** مرجع سابق، ص 61

[63] **قواعد التصوف،** مرجع سابق، ص 84

في متن مؤلفات شيخنا أحمد زروق بل كانت موجهة لكثير من تأملاته، لجملة من القضايا وإلاشكالات التي زخر ا الخطاب الصوفي.

كما نخلص إلى أن أحمد زروق بفكره المقاصدي قد أحدث منعطفاً معرفياً وفكرياً في التصوف الإسلامي خلال المرحلة التي عاشها وما بعدها، وأن تأثير الفكر المقاصدي الذي تميز به الخطاب الصوفي عند أحمد زروق قد قطع مع جملة من الإنحرافات والشوائب التي بصمت مرحلة من عمر التصوف الإسلامي.

التصوف وسيكولوجية الحضور المتسامي بين الدافع والغاية
دراسة استكشافية

وليد منير*

مقدمة:

يعد التصوف من أبرز الظواهر الروحية في تاريخ الإسلام. ويرجع البعض به إلى عدد من كبار الصحابة والتابعين بعد النبي صلى الله عليه وسلم نفسه. ولعل أشهر هؤلاء هم: على بن أبي طالب وسلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري، وحارثة الأنصاري، ولفيف من أهل الصفّة الذين كانوا يمثلون فقراء المسلمين، ثم الجيل التالي من دعاة الزهد والعزلة والتقوى مثل أويس القرني، وزين العابدين علي بن الحسين بن علي المعروف بالسجاد، والحسن البصري وغيرهم. ويقال أن مصطلح "التصوف" قد أتى من معنى الصفاء أو لباس الصوف. ولباس الصوف علامة من علامات الفقر التي كان يعرف ا متواضعو الحال قديماً. ومازال الصوفية حتى يومنا هذا يسمون أنفسهم الفقراء، ولكن العلامة انتقلت في الحقيقة منذ وقت مبكر من دائرة الشكل إلى دائرة المضمون، فغدت تدل، قبل كل شيء، "على الفقر إلى الله تعالى" بوصفه مناط إخلاص توجه القلب إلى الحق سبحانه، وهو المعنى الذي يدور عليه التصوف مفهوماً وسلوكاً في غير حاله.

تتحدد أهمية موضوع التصوف من الزاوية النفسية، في كونه تجربه ذاتية داخلية تقوم، في جوهرها، على موقف وجودي مفاده أن الإنسان غريب عن كل ما سوى الله، وأنه يحتاج كي يستعيد انتمائه الأصلي إلى مجاوزة كل العلائق بوصفها عوارض تحول بينه وبين اتصاله المنشود بروح المطلق وأن الفاعلية الحقيقية للوجود تنبع من إدراك خلوه من كل حقيقة إلا تجليه فيه تعالى بمظاهره كافة.

---

* مدرس الأدب العربي بكلية التربية النوعية بجامعة القاهرة. دكتوراه في النقد الأدبي الحديث

ولابد أن استعداد الاستجابة للمثيرات التي قد تبرهن على هذا الطرح الخاص، أو تصب في معناه ينهض على حالة عقلية- نفسية خاصة تتيح للانا الصوفية أن تسترسل في اتجاه الصعود من الكثرة إلى الواحد، ولابد أن الحساسية المتفردة التي تطبع الحياة والكون بهذه الرؤية ترفد من روافد عميقة تصل المعرفة الماورائية أو المعرفة الكشفية بما يسمونه "عين البصيرة". وهذا الاستبصار الباطني عملية تنطوي دون شك على أسرار كثيرة، ولكنها تقع ظاهريا في نقطة التقاطع بين الرؤية والرؤيا. هذه النقطة، ربما، هي مثال التناول النفسي لأبعاد شخصية الرائي باعتبار كونه مندمجاً، برغم تناهيه، في انخطافه نحو اللامتناهي.

ودراستنا دراسة استكشافية تهدف إلى معرفة سيكولوجية "العلو" أو الحضور المتسامي بين الدافع والغاية. وهي تأخذ، من أجل ذلك، بطرف من علم النفس الفلسفي، وبطرف أخر من علم النفس الانعكاسي، وتدخل إجراءاتها في المجال الاستنباطي للمعرفة الذوقية متبنية نوعاً من الدفاع عن هذه المعرفة بوصفها وثبة حدسية إلى ما وراء الحس.

وظني أن هذا المنهج يضمن قدراً من الموضوعية التي توجه نـزوع الانحياز وتحكمه وتقوم مساره دون أن تمحوه أو تستبعده تماماً، فالحياد حتى في العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وغيرها وهم مثالي كما أكد كثير من العلماء والفلاسفة. إننا لا نولد كما يقول "جيتون" ونحن ننتمي إلى العالم بل إلى شيء نبنيه داخل العالم. ومن ثم فنحن غير محايدين بالضرورة نظراً لطبيعة اختياراتنا. وانحيازي لفكرة التصوف قد يكون اختياراً ولكنه اختيار لا يمنعني بحال من مباشرة الفهم والتأمل والتحليل كي أخلص من كل ذلك إلى نتائج قد أتوقعها وقد لا أتوقعها.

إن انفتاحنا على الفكرة هو الذي يبين أهميتها، ويحدد الهدف من سبر أغوارها، وهو عمل من صميم أعمال العقل بقدر ما هو من صميم أعمال العاطفة، وقد ورد في الأثر: "أن أول ما خلق الله العقل ثم خاطبه فقال ما خلقت خلقاً أكرم علي منك"، وجاء فيه أيضاً أن الله تعالى قال: "ما وسعتني أرضي ولا سمائي وإنما وسعني قلب عبدي المؤمن"، والموازنة تدل على استواء المرتبتين، وتساوى المنـزلتين فإذا كان القلب،

حسب معناه اللامادي الذي ورد بالقرآن هو اللطيفة الربانية التي أودعها تعالى كما يقول العارفون في صدر الإنسان فليس علينا أن ننفر من تغلغل أثر القلب في العقل خاصة أن هذا التغلغل واقع لا مناص منه ولا فكاك مهما حاول التفكير المنهجي الواعي أن يتجنبه. لذلك فقد كان ابن عطاء الله السكندري بصيراً في حكمته التي تقول: "الفكرة سراج القلب فإذا انطفأت فلا سراج له.

"**أولاً: البعد النفسي** في **مفهوم التصوف عند الصوفية المسلمين:**

قال معروف الكرخي رحمه الله: "التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق". وقال الإمام الجنيد: "التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع". وقال الشبلي: "التصوف الجلوس مع الله تعالى بلا هم." وقال أبو يعقوب المزابلي: "التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية." وقال أبو سهل الصعلوكي: "التصوف الإعراض عن الاعتراض."

نستطيع أن نخلص من كل ما سبق إلى أن البعد النفسي في مفهوم التصوف عند الصوفية المسلمين يدور على معنى "الاستحواذ الشعوري." ونحن نعني بالاستحواذ الشعوري اصطلاحاً، امتلاك موضوع أو شخص لكامل الشعور بصورة تستدعى التركيز الكامل على هذا الموضوع أو ذلك الشخص دون قابلية، ولو جزئية للانفلات من سطوة جاذبية. وهذا يرجع بنا إلى مفهوم الحب في أعلى أشكاله مثالية، حيث يقتضي الإخلاص العاطفي المفرط الفناء الذاتي في المحبوب، وهو ما وشى به قول الحلاج:

أنا من أهوى، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

وربما لذلك كان يقدم "سمنون بن حمزة" الحب على المعرفة، بينما عهد غيره من الصوفية تقديم المعرفة على الحب. بيد أن المعرفة، هنا، فيما يبدو، هي "لوغوس الحب" أو حكمته أو فلسفته، بدليل قول "رويم بن أحمد": المعرفة للعارف مرآة، إذا نظر فيها تجلى له مولاه، وقول محمد بن الفضل الفرأوي: "المعرفة حياة القلب مع الله تعالى"،

وقول أبي يزيد البسطامي: "العارف لا يرى في نومه غير الله تعالى، ولا في يقظته غيره، ولا يوافق غيره، ولا يطالع غيره."[1]

وسوف تقودنا "ابستمولوجيا الحب" إلى دراسة الحساسية العاطفية الخاصة عند الصوفي المسلم، فالصوفي- فيما يلوح لي- يطلب نوعاً فريداً من النشوة الوجدانية المتصلة مما لا يتوافر وجوده عند البشر بوصفهم كائنات نسبية تعيش في الزمان المنقطع، وتنحو نحو التناهي. هذا إلى جانب اتصافها بالتقلب والتحول والنسيان والتباس المشاعر والنقصان والأنانية، ومن ثم فهو يبحث عن بغيته في الطرف المقابل، حتى لو كان مجرداً ولا مرئياً، إذا يأنس أن يجد فيه الثبات والصدق والكمال وكرم العطاء.

وهو يستبدل بالتمثل الحسي المباشر لله تعالى "حيث لا يجوز عليه ذلك سبحانه" ما يسميه بالتجلي الوجودي للحق وهو التجلي الشهودي الذي يعنى ظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان التي هي صورها،[2] وهذا التجلي يستتبعه التحقق أي شهود الحق في صور أسمائه التي هي الأكوان.[3]

ونلاحظ هنا إننا نعود إلى دائرة المخلوق مرة أخرى ولكن باعتبار كونه صورة لاسم من أسماء الله تعالى: "الجميل، اللطيف، الرحيم، الباسط، النافع، القريب، البديع، الودود.. الخ" لا باعتباره ماهية في ذا ا.

هكذا يستبدل "الاستحواذ الشعوري" امتداده عبر مستوى أخر حيث يجد في العالم التاريخي مادته الملموسة، منتقلاً من ا رد إلى ا سد، ومن اللامرئي إلى المرئي.

ولما كان الأمر كذلك صار أعظم ظهور الله تعالى هو تجليه في المرأة للرجل وفي الرجل للمرأة.. فأحب رسول الله صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق

[1] القشيري، أبو القاسم. الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف زريق، وعلى عبد الحميد، دمشق: دار الخير، 1993م، ص 280-283، ص 314 و316 و317

[2] القشاني، كمال الدين عبد الرزاق. اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال جعفر، القاهرة: الهيئـة المصـرية العامة للكاتب، ص 156.

[3] المرجع السابق

فيهن إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً.. فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهي ومن أحبهن على جهة الشهوة فهو صورة بلا روح.[4]

ولعل المعنى نفسه يظهر في قول عبد الوهاب الشعراني: سألت شيخنا علي الخواص: هل الأصل في العالم الذكورة أم الأنوثة؟ فقال: ذكر بعض المحققين أن الأصل فيه الأنوثة ولذلك سرت فيه بأسرها وكانت في النساء أظهر وذلك حببت للأكابر حتى أن موسى عليه السلام أجر نفسه في مهر امرأة عشر سنين.[5]

يتحول بذلك الحب البشرى نفسه من نـزعة شخصية للاحتواء العاطفي في واقع المرء الجزئي إلى استغراق في صورة الاسم الإلهي ذاته بهدف كمالية شهود الحق من خلال شرط الشهود "عدم التجرد عن المواد" حيث تتدفق النشوة الوجدانية مقترنة بديمومة الوجود الكلي لله الظاهر الباطن.

وبهذا المعنى نفهم سيكولوجية الحضور المتسامي للأنا الصوفية في العالم الذي يفتقر بماديته الصرف إلى العلو.

ولأن بعض التجليات الإلهية أعلى من بعض، باعتبار مراتب الظهور: فإنها تتدرج من أصغر ذرة في العالم إلى أكبرها، ومن أقل المشاهد شأناً إلى أعظمها، ولكن العالم لا يخلو في أي حال من تجليه تعالى بأسمائه في صور ذلك العالم. ولكل صورة قابلية من قابليات التجلي واستعداده لا تتماثل مع غيرها. وبقدر القابلية تكون نسبة كمال الشهود.

ولا ينبغي الخلط كما يقول المحققون بين مذهب بعض الزنادقة في الحلول وبين مذهب التجلي الوجودي للحق عند المتصوفة العدول. فالبون شاسع بين المذهبين، إذ يزعم أصحاب الحلول أن الله تعالى يحل بعين ماهيته في الكائنات والأشياء فتستدمجه ويستدمجها. والأمر غير ذلك تماماً عند العارفين الواقفين مع الحدود الشرعية، فالله

---

[4] التيجاني، صلاح الدين. الكنـز في المسائل الصوفية، القاهرة: الهيئة المصرية العامـة للكتـاب، 1999م، ص 130-132.

[5] الشعراني، عبد الوهاب. كتاب الجواهر والدرر، القاهرة: المكتبة الأزهرية، 1998م، ص 145.

تعالى لا يحل بعين ماهيته في موجود ولكنه يكشف عن صفته في ذلك الموجود، فهو لا يشاهد مجرداً عن المواد بمعنى أنه لا يشاهد إلا باندراج هذا المواد عن صفته بما هي صورة لاسم الصفة.

لقد أكد علم النفس الفلسفي أن ميل الإنسان الأعمق وعياً هو ميله نحو السعادة.[6] ولكنه بين، في الوقت نفسه، أن هذه السعادة، على المستوى الشعوري، مبهمة وغير محددة رغم ارتباطها بالإرادة.[7] وقد قدم التصوف في بعده النفسي حلاً لهذه المشكلة، لقد حدد السعادة بالتناغم الداخلي الفريد الذي ينبع من الاسترسال مع الله تعالى: "أو المسمى" في اء تجليه عبر صور أسمائه وبذلك تتحق الذات تحققها الأسمى من خلال كو ا صورة لاسم له تعالى تطلع على صورة أخرى لاسم له أخر، وتتصل ا على أساس من هذا المعنى، ومن ثم فإن ارتباط الذات هنا لا يكون ارتباطاً بإردا ا الجزئية بل بالإرادة الكلية المطلقة التي تتلاشى فيها كل إرادة سواها بالضرورة تلاشي الموجة في العباب. وتلد هذه السعادة نوعاً من الوجد واللذة والدهش في آن، وتأخذ في تلوين أحوالها إلى أن تصل إلى حد التمكين. ولعلها تبدو أحياناً نوعاً من الذهول عن الزمن والمكان. وذلك لأ ا تعلو على اللحظة والحيز في تمثلات شواهدها وهو ما تدق عنه العبارة كما يقولون.

يقول "روز ان البقلي" رأيت كأن من العرش إلى الثرى كان بحراً وكان مثل شعاع الشمس ففتح فمي بغير اختيار وأدخل جميعه في فمي فما بقى قطرة إلا شربتها.[8] ويقول "رأيت ربى مرة بوصف الجمال والجلال ومعه الملائكة وقلت إلهي كيف تقبض روحي؟ فقال أتيك من بطنان الأزل وأقبض روحك بيدي، وأذهب بك

---

[6] دونسيل، جي.ف. علم النفس الفلسفي، ت: سعيد أحمد الحكيم، بغداد: دار الشئون الثقافيـة، 1986م، ص 155 و156.

[7] المرجع السابق، ص 158

[8] كيفتش، ميشيل شود. الولاية، ت: أحمد الطيب، القاهرة: ا لمس الأعلى للثقافة، 2000م، ص 68.

إلى مقام العنديه وأسقيك من شراب الدنو، وأظهر لك جمالي وجلالي إلى الأبد كما تريد بلا حجاب."[9]

وإذا تجلى الله تعالى بأسمائه وصفاته جميعاً، فيما عدا اسم الذات العلم في صورة واحدة حصلت -كما يقول الصوفية- الصورة المحمدية؛ فمحمد هو الإنسان الكامل بوصفه النسبة التي بين الله وعبده كما يقول الجيلي رحمه الله. وتفصيل ذلك أن هيئته الصورية الظاهرة الهيكلية أم لصور الكمالات الحسية الوجودية العلوية والسفلية، وهيكليته المعنوية الباطنة التي هي عبارة عن أخلاقه. فهو هيولي المعاني والصور الوجودية، عالم الشهادة فيض ظاهره وعالم الغيب فيض باطنه، وغيب الغيب عبارة عن حقيقته صلى الله عليه وسلم.[10] وهكذا يكون تعلق النفس بصورة النبي صلى الله عليه وسلم تعلقاً بصور الأسماء كافة أي تعلق بتجلي التجليات الإلهية مجتمعه في مظاهر الوجود المخلوق.

ومن الأسرار النفسية النفيسة عند الصوفية المسلمين تقسيم بعضهم للأسماء الإلهية بحسب ملاءمتها لصور النفس المنوطة ا في طريق الترقي السلوكي نحو الحق تعالى. وهذه الأسماء سبعة يطلقون عليها الأسماء الأصول: "لا اله إلا الله" للنفس الأمارة ومحلها الصدر، و"الله" للنفس اللوامة ومحلها القلب، و"هو" للنفس المسماة بالملهمة ومحلها الروح، و"حي" للنفس المطمئنة ومحلها السر، و"واحد" للنفس الرضية ومحلها سر السر، و"عزيز" للنفس المرضية ومحلها الخفاء، و"ودود" للنفس الكاملة ومحلها الخفية.[11] ويعرف الصوفية المسلمون كثيراً من دقائق الآليات النفسية التي يسدون ا ثغرات الخلل المحتمل في نية الحضور الداخلي المتصل مع الله تعالى مما يضمن لهم تحصيل ثمرات الذكر الناضجة حيث إن الذكر كما يقول محمد الواسطي، خروج من ميدان

---

[9] المرجع السابق

[10] الجيلي، عبد الكريم. الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، القاهرة: عـالم الفكـر، 1997م، ص 259

[11] القادري، إسماعيل بن محمد سعيد. الفيوضات الربانية في المآثر والأوراد القادرية، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت.، ص 14-17

الغفلة إلى فضاء المشاهدة. والمشاهدة هي حضور الحق من غير بقاء ـمة بتوالي أنوار التجلي على قلب العبد دون أن يتخلله ستر أو انقطاع.[12]

ومن دقائق الآليات النفسية الحميمة التي تتوارثها طائفة من الصوفية ضبطُ النفَس (بفتح الفاء) والحركة، على نحو معين، مع النطق المتكرر باسم من أسمائه تعالى، كأن يجلس الذاكر مفترشاً كما في الصلاة، ويضع يديه على فخذيه، ويخفض رأسه إلى أن يقرب إلى الفخذين، ثم يجذب من تحت السرة (هو) بالصوت الظاهر مع قبض النفس إلى أن يصل إلى الدماغ، ويقف عنده لمحه ثم يستأنف.[13] وقريب من ذلك ما سموه "بذكر العنقاء." وطريقه أن يجلس الذاكر على الركبتين ويداه على فخذيه ثم أن يضرب على الثدي الأيسر قائلاً (يا)، ويجر النفَس "بفتح الفاء" من السرة متصلاً قائلاً (هو) إلى فوق، ثم يضرب على الثدي الأيمن ويجر كذلك، ويشتغل به متعاقباً متوالياً فإذا واظب عليه يظهر له ذكر عنقاء أسماء الله تعالى.[14] ويبدو أن عنقاء أسماء الله تعالى دلالة على حياة النفس الحقيقية بالله بعد مو ا بذا ا رغم حضورها الظاهر في الحياة. ولعل هذا معنى قول الجنيد رحمه الله حين سئل عن التصوف: هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به.

ومن المهم أن نذكر أن المعرفة الصوفية تتصل في كثير من محاورها بعدد من المصطلحات النفسية البادهة مثل: القبض، والبسط، الأنس، والوجد، والخاطر، والوارد، والرضا، والمراقبة... الخ.

وتشير هذه المصطلحات في جملتها إلى أحوال واستعدادات ومزاجات وملكات وانفعالات واستجابات نفسية مختلفة، و ـدف إلى تحديد المظاهر الواعية واللاواعية للتجربة الميتافيزيقية الشخصية.

[12] الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 75

[13] العطار، محمد ابن خطير الدين بن بايزيد بن خواجة. كتاب الجواهر الخمس، فاس، المغرب: نشر عبد الله اليسار التيجاني، د.ت.، ص 366

[14] المرجع السابق، ص 379-380

التصوف إذن في بعده النفسي استبطان عميق لحقيقة التوافق الأصيل بين الحضور الإلهي في الوجود الشخصي للإنسان وقابلية هذا الإنسان للانكشاف عن إمكاناته العليا عبر ذلك الحضور بما يحقق له معناه الجوهري المفقود.

تأصيل البعد النفسي في مفهوم التصوف من واقع الكتاب والسنة:

نستطيع، إذا أمعنا النظر، أن نعثر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم على جذور عميقة لمفهوم التصوف في بعده النفسي مما يدل على أن أطروحات التصوف الإسلامي لا تستعير أشكالها ومضمونا ا الأساسية، بدءاً، من مصادر دينية وثقافية أخرى كما يروج البعض، وان كانت لا تجد غضاضة في الإفادة منها باعتبارها تراثاً إيمانياً روحياً له فاعليته المؤثرة.

يقول تعالى: ﴿ولَو شِئْنا لَآتينا كُل نفْسٍ هداها﴾ (السجدة: 13)، ﴿كُل نفْسٍ بِما كَسبت رهِينةٌ﴾ (المدثر: 38)، ﴿إِنْ كُل نفْسٍ لَما علَيها حافِظٌ﴾ (الطارق:4)، ﴿ونفْسٍ وما سواها. فَأَلْهمها فُجورها وتقْواها. قَد أَفْلَح من زكاها. وقَد خاب من دساها﴾ (الشمس: 7-10)، ﴿ولَقَد خلَقْنا الْإِنسانَ ونعلَم ما توسوِس بِهِ نفْسه ونحن أَقْرب إِلَيهِ مِن حبلِ الْورِيدِ﴾ (ق: 16)، ﴿لاَ أُقْسِم بِيومِ الْقِيامةِ. ولاَ أُقْسِم بِالنفْسِ اللوامةِ﴾ (القيامة: 1-2)، ﴿ ياأَيتها النفْس الْمطْمئِنةُ. ارجِعِي إِلَى ربكِ راضِيةً مرضِيةً﴾ (الفجر: 27، 28).

من هذه الآيات وغيرها استخلص الصوفية مجموعة من المبادئ النفسية المهمة كان أبرزها: المراقبة، التزكية، الاطمئنان إلى حكم الله تعالى، قمع الهوى، الصبر، والاسترسال مع مقتضى العبودية. وتأكدت هذه المبادئ النفسية بما جاء به الحديث النبوي الشريف من موافقة تدعم معنى الآيات القرآنية، وتوضحها، وتضرب على وترها، إضافة إلى مسلك الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه، ومنهاجه في النظر والفعل مما يوسع من مدى الأيمان بما هو توجه داخلي. قال صلى الله عليه وسلم: "أفضل الجهاد أن يجاهد الرجل نفسه وهواه." (رواه ابن النجار عن أبي ذر). وقال: "عليكم بالحزن فانه مفتاح القلب." (رواه الطبراني عن ابن عباس). وقال: "عليكم

توثيق أحاديث

بالسكينة." (رواه البيهقي عن أبي موسى). وقال: "قد أفلح من أخلص قلبه للأيمان، وجعل قلبه سليماً، ولسانه صادقاً، ونفسه مطمئنة، وخلقته مستقيمة، وأذنه مستمعة، وعينه ناظره" (رواه احمد عن أبي ذر).

وقال: "قل اللهم أنى أسالك نفساً مطمئنة، تؤمن بلقائك، وتقنع بعطائك".(رواه الطبراني عن أبي أمامة). وقال: "لو تعلمون من الدنيا ما أعلم لاستراحت أنفسكم منها" (رواه البيهقي عن عروة). وقال: "إنما العمى من تعمى بصيرته" (رواه البيهقي عن عبد الله بن جراد). وقال: "من رضي عن الله تعالى رضي الله تعالى عنه" (رواه ابن عسكر عن عائشة). وقال: "من سره أن يجد حلاوة الإيمان فليحب المرء لا يحبه إلا لله". (رواه أحمد والحاكم عن أبي هريرة). وقال: "ذاكر الله في الغافلين بمنـزله الصابر في الفارين." (رواه أبو نعيم عن أبي الدرداء).

ومن الواضح، هنا أن الزهد والخشوع والصدق والرضا والطمأنينة والغبطة وجوه متعددة لتوطين النفس على محبة الله، واليقين به، ومعرفته من حيث كونه حضوراً محيطاً بكل شيء، ونبذ ما عداه، واستبصار ما يؤدي إليه، ويفتح كينونة الذات على حضرته. ولا بد للقلب والعقل والجوارح أن يكون لها أثر ملحوظ في ربط النفس بأفقها الأسمى ما دامت التجربة النفسية، في مجموع معطيا ا، ليست مفصولة، باعتبار زمنية مجراها، عن العناصر التكوينية الأخرى للإنسان، بيد أن الناظم الرئيسي في هذا الربط يخضع لمنظور الحقيقة النفسية ذا ا، ويدور في فلكها، وينهل من حيوية فروضها، ويوجه سائر الامكانات والمناشط كي تصب في غائيتها. وقد لا يتحقق ذلك كله، فيما نرى، إلا بتوفر استعداد أولي مهم يمثل إطاراً موحداً لمناحي التجربة: وهذا الاستعداد هو "الوجد"، فالوجد هو الفاعلية الدائرية التي تستمر، في دور ا مرة بعد أخرى، لتضمن توهج التجربة، وألقها، والتماع معد ا وبريق تأثيره.

ويروى منصور بن عبد الله أن رجلاً سأل أبا بكر الشبلى: هل تظهر أثار صحة الوجد على الواجدين؟ فقال: نعم. نور يزهر، مقارناً لنيران الاشتياق، فتلوح على

توثيق أحاديث



الهياكل أثارها.[15] ولعل ذلك معنى من معاني قوله تعالى: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (المائدة: 54). وكان النبي صلى الله عليه وسلم، يعلم عمار بن ياسر أن يقول فيما يدعو به من دعائه: "اللهم أنى أسالك لذة النظر إلى وجهك الكريم، وشوقاً إلى لقائك في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة" (رواه النسائي والحاكم عن عمار).

ومما يظهر من سمات الوجد في مناجاة النبي لربه قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه: يا صاحب كل فريد، ويا مؤنس كل وحيد، ويا قريباً غير بعيد، ويا غالباً غير مغلوب، يا حي يا قيوم، يا ذا الجلال والإكرام" (رواه الديلمي عن أنس).

ونحن نعنى بالوجد الذي يمثل إطاراً موحداً لمناحي التجربة شيئاً أكثر اتساعاً في امتداده النفسي المتصل من الانفعال بالسماع أو الوارد أو الفكرة أو الرؤية، كما ترد به الأخبار والحكايات والطرائف المروية عن أهل الطائفة؛ إذ يتأسس الوجد، حسب ما نرى، على قابلية خاصة للاستجابة العاطفية التي تحتوي مظاهر الواقع كافة وما وراءه من مثيرات تحفز الشعور والذاكرة والحدس على استنهاض كوامن الذات وخفاياها في اتجاه مكاشفات الحق سبحانه بوصفه الواحد الذي تنم عنه الكثرة.

إن الوجد، هنا حصول المعية، قال تعالى: ﴿وهو معكُم أين ما كُنتم.﴾ (الحديد: 4) وقال صلى الله عليه وسلم: "ذر الناس جانباً، واتخذ الله صاحباً". والمعية في الآية الكريمة هي معية الله للعبد، أما المعية في الحديث الشريف فهي معية العبد لله تعالى. والوجد الذي هو حصول المعية، بما يحقق غبطة النفس في ذروة إشرافها على تنوعات التجلي الساري في الأكوان، هو هذا الوجد الذي ينتج عن مجاوزة درجة المعية الأولى إلى درجة المعية الثانية حتى الوصول إلى التحقق بسر الصفات.



[15] الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 63

ويقول عبد الكريم الجيلي في (منظر المعية) من كتابة (المناظر الآلية): يتجلى الحق تعالى على العبد في هذا المنظر، فلا يفارق الحق، أعني لا يفارق حضرة شهود التجليات الإلهية، وإلا فما ثمة فراق ولا وصال.[16]

قال تعالى: ﴿الله نور السمواتِ والأرضِ مثَلُ نورِهِ كَمِشكَاةٍ فِيها مِصباح الْمِصباح فِي زجاجةٍ الزجاجةُ كَأنها كَوكَب دري يوقَد مِن شجرةٍ مباركَةٍ زيتونةٍ لاَ شرقِيةٍ ولاَ غَربِيةٍ يكَاد زيتها يضِيءُ ولَو لَم تمسسه نار نور علَى نورٍ يهدِي الله لِنورِهِ من يشاءُ.﴾ (النور: 35)

وهكذا تكون العوالم كلها منوطة بشهود أنواره على قدر مظهر التجلي. ومن أخص درجات الشهود استرسال النفس في معية الحق على الوجه الذي تحدث لها به السعادة الأبدية. وهذا هو حظ أهل الله من لذة الحضور ببقاء النظر موصولاً دون انقطاع. والخلود، على هذا النحو، ثمرة المفردين. وقد وردت الإشارة إلى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "الدنيا حرام على أهل الآخرة، والآخرة حرام على أهل الدنيا، والدنيا والآخرة حرام على أهل الله" (رواه الديلمي عن ابن عباس).

والنفس التي بلا كدر هي النفس التي تجلى الله عليها بأنوار المكاشفة حتى أوصلها إلى حضرة ذاته، فآنسها عن غربتها، بما خلع عليها من حقائق أسمائه وصفاته، لذلك قال تعالى: ﴿فَلاَ تعلَم نفْس ما أُخفِي لَهم مِن قُرةِ أعينٍ﴾ (السجدة: 17)، وقال صلى الله عليه وسلم: "رأيت ربي ليس كمثله شيء" (رواه أحمد عن ابن عباس)، والتصوف، إذن، بمعنى من المعاني، هو صفاء النفس من متعلقات الزمان والمكان العارضين، وصرف التوجه عن الأغيار، ورد الهوى إلى أصل مناطه من النـزوع نحو مطلق الجمال، والحضور بحقيقة ذلك من جهة نداء الحق في مقابل الغياب عن هم العدم من جهة توهم الخلق.

---

[16] الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. المناظر الإلهية، تحقيق: نجاح محمود الغنيمي، القاهرة: دار المنار، 1987م، ص 234 و235

ثانياً: الخصائص المميزة للشخصية الصوفية:

الشخصية الصوفية الأصلية شخصية حساسة، تملك قدراً كبيراً من الرهافة والشفافية، كما إ ا تملك درجة عالية من الاستجابة الأخلاقية لكل ما حولها من شفرات الكون.

ولابد أن تتولد عن الحساسية الخاصة للشخصية الصوفية خصائص بعينها تكون هي الأعمق قدرة على تحديد طبيعة الأشخاص الذين ينجذبون إلى التصوف أكثر من غيرهم وأهم هذه الخصائص فيما نرى، هي:الانطوائية، والشعور بالاغتراب، والميل إلى التأمل، والقابلية غير التقليدية للاستبصار الماورائي أو التميز بملكه الكشف، والنـزوع إلى الاستبطان، والتركيز الداخلي، والقدرة على إنشاء علاقة نفسية خاصة مع الأشياء، والنفور من التجزؤ والتناهي الزماني، وطموح مجاوزة الحدود الواقعية للوجود الإنساني، ونبذ النقصان البشرى، والنفاذ المتصل من الظاهر إلى الباطن، والضيق بمظهر التعدد والكثرة، والحنين الدائم إلى الانděياح في الحقيقية الأحدية الأولى، ورؤية المفارقة بعين الاعتبار من حيث كو ا مظهرا لانكشاف الحقيقة في بداهتها الأولية.

1. الانطوائية والشعور بالاغتراب:

فالانطوائية خاصية تعني، في دلالتها العميقة، راحة العزلة، إ ا تؤدي إلى مزيد من التجوهر، من الغوص في الداخل، ومن إيقاف الامتداد الخارجي. ولذة التوحد الصامت التي تتولد عن هذه الخاصية تتيح للصوفي أن "يتلخص من الأنا التجريبية، وعندئذ تنبثق إلى النور الأنا الخالصة التي كانت مختبئة.[17] وتتميز هذه الأنا بسلام فريد، وباختزال الوجود كله طيها دون عناء. وهي إذ تتجلى لذا ا في لحظة إنما تحاكى تجلى القديم تعالى لذاته بذاته حيث كان ولا شيء معه، ما تحته هواء، وما فوقه

[17] سيستس، ولتر. التصوف والفلسفة، ت: د. أمام عبد الفتاح أمام، القاهرة: مكتبـة مـدبولي، 1999م، ص 114

هواء، كما يقول الأثر. وهذا الاستدماج استعادة للبهاء والاكتفاء الإلهيين في كمال حقيقتيهما.

أما الشعور بالاغتراب فيعني الاغتراب عن طبيعة الواقع المتهافت، وملابسات العالم الوضيع، شعور طاغ عند الصوفي الأصيل. ومرجعه في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل" (رواه البخاري عن ابن عمر) وسئل أحد العارفين: من الصوفي؟ فقال: "الذي لا تقله أرض، ولا تظله سماء". وأنشد بعضهم نون ليلى:

كأن فجاج الأرض حلقة خاتم   تضيق فما تزداد طولاً ولا عرضاً

والشعور بالانتماء إلى الحقيقة الإلهية وحدها يجعل من موضوعات الحياة البشرية مثاراً للاستياء الطارف، إذا ليس هناك بين معطيات الواقع الذي يكابد الانحطاط، ويجافيه التوق إلى العلو، ما يستحق الانتماء إليه. وقال الحسين بن منصور الحلاج: الصوفي وحداني الذات، لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً.

2. **الميل إلى التأمل:**

والتأمل إشراق النفس بفكر ا عند دورا ا بآله البصيرة في علة الأكوان. والخواطر تقع في النفس موقع القطر فتنتعش ا النفس. والأسرار مناطها لوامع الأفكار. ولوامع الأفكار مناط النظر الدائم إلى الحكمة المتأصلة في شواهد الوجود. قال صلى الله عليه وسلم: "تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في الله فتهلكوا" (رواه أبو الشيخ عن أبي ذر). وخاطر الحق الهام لا ينـزع إليه الباطل وإلا كان وسواساً أو هاجساً. قال إبراهيم القصار: القدرة ظاهرة، والأعين مفتوحة، ولكن أنوار البصائر قد ضعفت. والتأمل أو التفكر شحذٌ متجدد لنور البصرية، وبسطٌ لهذا النور في المدى الحاوي لدقائق الحقائق. ويروى أنه صلى الله عليه وسلم كان طويل الفكرة، دائم العبرة. وغالباً ما يكون التأمل قريناً للصمت والعزلة، فهما بمثابة جناحين له يحلق ما في فضاء الموجودات، كما أن نشوة "خفية" تكاد تدفعه، دائماً، إلى استقراء الأبعد على نحو مستمر.

ويهدف التأمل عن الصوفي إلى الكشف عن أنساق التقدير الذي يتجلى من خلالها الحق للخلق بوصفه بديع السماوات والأرض، لذلك فإن التأمل، بمعنى من المعاني، وقوع على سر الإبداع الدقيق الذي يربط الكون بالمكون. قال تعال: ﴿وخلَق كُل شيءٍ فَقَدره تقْدِيرا﴾ (الفرقان: 2)، وقال تعالى: "﴿إنا كُل شيءٍ خلَقْناه بِقَدرٍ﴾ (القمر: 49).

وقد يتميز أناس استثنائيون، بداية، بالقدرة على الاستبصار الماورائي وملكة الكشف ولكن مما لا شك فيه أن للرياضيات الروحية أيضاً مردوداً كبيراً في ا ال، فهي تعمل على توليد الطاقة الروحية، وإنمائها، وتوجيهها. والنبي صلى الله عليه وسلم نموذج فريد في ذلك، فمكاشفاته، ومشهاهداته، ونبوءاته، مما لا يدخل في نطاق الحصر، يروى عنه أنه قال: "دخلت الجنة البارحة فنظرت فيها، فإذا جعفر يطير مع الملائكة، وإذا حمزة متكئ على سرير" (رواه الطبراني والحاكم كلاهما عن ابن عباس). ويروى كذلك عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "رأيت جبريل له ستمائة جناح" (رواه الطبراني عن ابن مسعود). وأنه قال: "رأيت ربي في أحسن صوره، فقال لي: يا محمد أتدرى فيم يختصم الملأ الأعلى؟ فقلت: يارب في الكفارات، فقال: وما الكفارات؟ قلت: إسباغ الوضوء في أماكنه على الكراهيات، والمشي على الإقدام إلى الصلوات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة" (رواه الطبراني عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه).

ويقول العلماء المشغولون الآن بنظرية "الاهتزاز" إن كل شيء يملك رتبة اهتزازية كونية معينة، ولكن الشكل الأثيري الاهتزازي مما يتعذر على حواسنا التقاطه، فنحن نشاهد الأشكال التي ينخفض اهتزازها إلى مادون 34 ألف موجة في البوصة الواحدة. وما يرتفع عن ذلك لا نراه.[18]

وقد يكون تنشيط معين في الإنسان، عن طريق الرياضة الروحية (الصلاة، الصوم، السهر... الخ)، مسئولاً عن تفعيل القدرة الماورائية أو الكشف على نحو من

[18] منصور، محمد منير. الموت والمغامرة الروحية، دمشق: دار الحكمة، ، 1987م، ص 226-230

الأنحاء إضافة إلى قابلية أصلية للإدراك الاستبصاري (يقال في بعض الأدبيات البارالسيكولوجية إ ا كامنة تحديداً في الغدة الصنوبرية). ومن الطريف أنه يروى عن الصوفي الكبير "خير النساج" محمد بن إسماعيل السامرائي أنه كان جالساً بين أصحابه غشي عليه ثم فتح عينيه وأوما في ناحية البيت، وقال: قف فإنما أنت عبد مأمور وأنا عبد مأمور، وما أمرت به لا يفوتك وما أمرت به يفوتني، ودعا بماء فتوضأ وصلى المغرب ثم تمدد وأغمض عينية وتشهد ومات.[19]

ويقول الجيلي في (منظر الكشف والعيان): ينفتح للعبد، في هذا المنظر، حول عينه دائرتان: ...دائرة العين الصغرى، وفيها يرى المحسوسات من وراء كثائف الحجب الحسية، أشخاصاً معينة، فلا تحجبه الجدران ولا البعد... ودائرة العين الكبرى، فيها يرى البرزخ، والملكوت، وعوالم الأرواح، ويطلع على الجن، والنيران، وأنواع النعيم والعذاب، ويعرف أجناس الملائكة... وتخاطبه الروحانيات.[20]

3. النــزوع إلى الاستبطان، والتركيز الداخلي:

الاستبطان هو اختبار معطيات شعورنا الخاص، وبواسطته يمكن أن ندرك ونصف ما يحدث في نفوسنا: ما نرى ونسمع ونشعر ونفكر.[21] ويثير علماء النفس المحدثون بعض الاعتراضات على موضوعية النتائج التي تخلص إليها عملية الاستبطان، ولكن هذه الاعتراضات تمثل مشكلة إجرائية خاصة م وحدهم، كما أن هذه الاعتراضات لا تنال، باعترافهم، من مصداق الظاهرة نفسها. والشخصية الصوفية تعول على الاستبطان كثيراً، وتجعل من التركيز الداخلي محوراً للنشاط الاستبطاني المتصل. وقد يكون من حق الصوفي أن يعيد تعريف مفهوم الاستبطان، تبعاً لسياق تجربته الخاصة، على أساس من كونه نفاذاً إلى الأعماق الداخلية للذات من أجل إدراك الهوية الشعورية لها، ووصفها على ما هي عليه من تناغم فطرى مع المطلق أو المتعالي. يقول تعالى: ﴿وفِي أَنفُسِكُم أَفَلاَ تبصِرونَ﴾ (الذاريات:21). وتعد هذه الآية الكريمة هي

[19] الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 437

[20] الجيلي، عبد الكريم. المناظر الإلهية، مرجع سابق، ص 202

[21] دونسيل، علم النفس الفلسفي، مرجع سابق، ص 69

النواة الصلبة hard core لدعوة الإنسان إلى الغوص في أعماق ذاته دف الوقوع على سر المعنى في الحديث الشريف: "خلق الله أدم على صورته" (رواه أحمد والبخاري ومسلم كلهم عن أبي هريرة).

لاحظ فيلسوف مثل "كير كجارد" أن الفكر هو الداخلية، والداخلية هي الذاتية، والذاتية هي أساساً هوى.[22] هذا الهوى، في صميمه، هو الوحيد، من منظور الصوفي، في جدارته بأن يكون مناطاً للإشراق النوراني. وذلك باعتبار كونه محاكاة لحالة الوجود الإلهي نفسه حال اتصافه بالبطون (وهي المرتبة الإلهية التي تعرف بالهاهوت)، وعليها وقعت الإشارة في الأثر المشهور: "كنت كنـزاً مخفياً في الحضرة العمائية فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني."

بمعزل عن التشويشات التي يلدها الامتداد السطحي نحو الخارج، يحدث الانقباض نحو الداخل في عملية الاستبطان، بحيث يشبه الكائن صدفة تستدير على ذا ا لتتأمل دون تطفل لؤلؤة أسرارها. وينبثق، دوماً، رهان مزدوج، أثناء هذا النشاط الوجداني، على جمعية الإنسان على ذاته الحقيقية، وجمعية ذاته الحقيقية على الله. وهاتان الجمعيتان، في واقع الأمر، وجهان لمعدن واحد نفيس، لا بمعنى أن ذات المرء الحقيقية وذات الله تعالى ذات واحدة، ولكن بمعنى أن هذه مرآة تلك. وهذا ما عناه الحلاج بقوله:

رأيت ربي بعين قلبي   فقلت: من أنت؟ قال: أنت.

قال تعالى: ﴿ونفَخت ِفِيهِ مِن روحِي﴾ (الحجر: 29)، فوحدة الوجود القائمة على هذا المعنى ليست وحدة ماهية أو ذات، بل وحدة صفات دار حولها قوام الوجود في حاجته إلى التدبير والقيومية.

4. القدرة على إنشاء علاقة نفسية خاصة مع الأشياء:

ولا يعني فراغ الصوفي، بالضرورة، من الأغيار فراغه من الأشياء. بيد أن علاقة الصوفي مع الأشياء لا تقوم على مادة الأشياء، بل على إيحاءات الأشياء، وهذه

---

[22] دافي، مارى مادلين. معرفة الذات، ت: نسيم نصر، بيروت: دار عويدات، 1983م، ص 92

الإيحاءات تصب، قطعاً، في مجرى تجربته بحيث تثرى إبعادها، وتصقل من دلالتها. الأشياء، هنا، علامات signs أو رموز تحيل، في النهاية، إلى مرموزها الكلي وتضعه في بؤرة الشعور، قال تعالى: ﴿وإِنْ مِن شيءٍ إِلا يسبح بِحمدِهِ ولَكِن لاَ تفْقَهونَ تسبِيحهم إِنه كَانَ حلِيما غَفُورا﴾ (الإسراء: 44) وهذا التسبيح الصامت أو المنطوق هو ما يلتقطه سمع الصوفي مقترناً في عينيه بحال الأشياء في حراكها أو سكو ا": حفيف الأوراق، زخات المطر، تصفيق الرياح، هدير الموج، خفق الأجنحة، أنين القصبة، ارتطام الحجر، دوران الطاحونة أو الساقية، طقطقة النار، أزيز النحل.. الخ" حيث يعمل المظهر النفسي للعلامة.. أو الرمز في شكله أو إيقاعه -استدارة القوقعة، انحناء النخلة، رقصة السرب، تدويم الفراشة.. الخ- على تأصيل تنويعات الاستجابة الشعورية إزاء تعدد تجليات المطلق بصفاته المختلفة وأسمائه المتباينة -الجميل، الجليل، النافع، اللطيف، الحي، الزكي، البديع، المحيط.. الخ- في مظاهر الطبيعة الكونية اللامحدودة. لذلك سبح الحصى في كف النبي صلى الله عليه وسلم وحن إليه الجذع على المنبر، وألقى عليه حجر بمكة السلام، ودرت ضرع الشاة العجفاء بين يديه اللبن، وليس هذا فقط من قبيل خرق العادة على هيئة معجزة، ولكنه، كذلك، انفعال الأشياء لمن آنسها، وأدرك لغتها المضمرة، وتواصل معها تواصلاً حميماً يفتح إمكانا ا على أفق المقدس والمطلق والمتعالي.

ويروى عن سمنون بن حمزة المحب أنه تكلم يوماً في المحبة، وكان بسقف المسجد ثريات وقناديل فتحركت ثم أخذت تصطفق حتى تكسرت ووقعت في صحن المسجد، كذلك يروى أن سهل بن عبد الله جلس يوما بين أصحابة فوقع حمام في المسجد من شدة ما لحقه من الحر والمشقة فنظر إليه سهل ثم قال أن أخى شاه الكرماني مات الساعة، فكتبوا في ذلك فكان كما قال.

5. النفور من التجزوء والتناهي الزماني:

والزمان في نظر الصوفي هو الديمومة. وقال أبو يزيد البسطامي: أوقاتكم مقطوعة ووقتي ما له طرفان. هكذا ينفر الصوفي دائماً من التجزؤ، والتناهي، لأ ما علامتان

من علامات النقصان. وكثيراً ما يقال إن الصوفي ابن وقته ومن معاني ذلك، فيما أرى أن الصوفي ابن اللحظة التي يشهد امتدادها داخله. وهذا الامتداد لا حد له لأنه يجعله متدفقاً في الدهر. قال صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا الدهر، فان الله هو الدهر" (رواه مسلم عن أبي هريرة).

يعني التجزؤ تبعثر الوجود الشخصي من حيث زمنيته "ماضي وحاضر ومستقبل" بينما يعنى التناهي توقف هذا الوجود نفسه عن تمثل معناه في صورة حية متحركة. والأمران كلاهما يولدان صدعاً في بنية الشعور من حيث كونهما انكشافاً أصيلاً يعكس، في بعده الميتافيزيقي، مظهر الكلية الأبدية لله، شكلها، وإيقاعها، ودلالتها. الصوفي، إذن يشدد دوماً، على ارتباطه بالكلية والديمومة الإلهيتين بوصفه وسيطاً لتجليهما، يقول الحلاج رحمه الله: "ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به"،[23] ومن هنا كانت جزئية الإنسان صفة أو شرطاً باعتبار العبودية فقط.

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر.

والحقيقة أن الإنسان كُل باعتبار قابليته لتجلي الكل من خلاله. كذلك كان الإنسان متناهياً باعتبار ضرورة زوال عرض الوجود المستقبل بذاته فقط. والحقيقة أن الإنسان لا متناه باعتبار تعلق جوهر وجوده بالوجود الإلهي. ولذلك كان الموت انتقالاً من أحد أشكال الحياة إلى شكل أخر لها، له قوانينه الأخرى ولم يكن ولوجاً في ظلام العدم الدامس كما يدعى الماديون من الفلاسفة، وقد أدرك بعض المحدثين نباهة الفكرة التي تقوم على فهم الزمن بما هو حاضر دائم، ولاحظ كثير منهم أن النظر إلى الزمن على أساس من كونه طولياً linear -بدلاً عن كونه دائرياً circuit- ويمشي في اتجاه واحد يؤدى إلى اختلاف الإنسان.[24]

---

[23] السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين. طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بـيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ص 239

[24] زكى، حسن عباس. الإنسان والوجود، تحقيق: خديجة نبراوي، القاهرة: دار النهار، 1999م، ص 41 ومـا قبلها

وهذه الملاحظة تدل، في جوهرها، على أن التوافق النفسي-البيولوجي للكائن البشرى يتحقق بتوافق الاستنتاج الذهني مع الحقيقة التي اكتشفها الصوفي المسلم قبل تجربة الهولوجرام وكلام عدد من علماء الفسيولوجيا العصبية عن بقاء العقل بعد تحلل الجسم، بزمان طويل.

والزمان والمكان اللذان نعرفهما تحديداً ليسا أكثر من وهمين كما يقول فيزيائيو (الكم). ومن هنا فليس هناك ما يمنع أن ننظر بعين أخرى إلى الزمان ما دام هذا النظر يحقق قياساته في مستوى ذواتنا.

إن هناك إمكانية قائمة لوجود الزمن الدائري ما دام فاصل ما يظل يفصل بين عالم الظواهر وعالم الحقائق. ومن الخطأ البين أن نتصور خلطاً بين الوعي البدائي الأسطوري بالزمن والوعي الصوفي به، فكل من الوعيين يعمل على مستوى مختلف من الآخر. إن الأول مسكون بعالم المادة، والثاني مسكون بالعالم الأثيري. وقد يصح كون المادة أثيراً في درجة اهتزازية منخفضة نسبياً. وحقيقة الزمن المطلق، إذن تكمن في درجة اهتزازية قصوى تخرج عندها المادة عن حدودها المادية كي تتحول إلى طاقة. إن المادة هنا تفقد نفسها. وعلى نحو مجازى ما، ربما يفقد الصوفي نفسه، فقد مشى رجل من أتباع ذي النون خلف أبي يزيد البسطامي، فلما التفت إليه، قال له يا بني، من تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد، فقال: وما أبو يزيد؟ إن أبا يزيد يبحث عن أبي يزيد منذ أربعين سنة، فما شم له رائحة، فلما أن بلغ ذلك ذا النون بكى بكاءً شديداً، وقال: أن أخي أبا يزيد ذهب مع الذاهبين. ولعل هذا الفقدان، عند الصوفي، هو عين الوجود ذاته بما له من صفتي الكلية، والديمومة. إنه هدم للوجود الشخصي النسبي بتجزؤه وتناهيه من اجل إفساح أفق الزمن الدهري للوجود المتعالي. ومن خلال تعلق هذا المحو بذلك الإثبات أو تعلق الخلاء بذلك الملاء يكتسب الأولى معنى الثاني، ويصبح مفعماً به من جميع أطرافه.

6. طموح مجاوزة الحدود الواقعية للوجود الإنساني:

يؤرق النقصان البشرى الصوفي بشدة. لذلك فهو يطمح إلى مجاوزة هذا النقصان عن طريق الاتصاف بالكمالات الإلهية. "والإنسان الكامل" فيما يقول الجيلي، هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى أخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في الملابس.. وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان.. وقد جرت سنته صلى الله عليه وسلم أنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ليعلي شأ م ويقيم ميلا م، فهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم.[25] وفي الحديث القدسي ".. وما يزال عبدي يتقرب إلي حتى أحبه، فإن أحببته كنت سمعه وبصره ويده" (أخرجه بن عسكر عن انس) وجاء في الأثر. "عبدي أطعني أجعلك ربانياً تقول للشيء كن فيكون."

لعل "الحضور المتسامي" أو العلو بالمصطلح الفلسفي هو الحنين الداخلي المتصل إلى اختزال الكينونة الشخصية في نفخة الروح الأولى التي أودعها الله تعالى قصبة الإنسان. والتصوف بمعنى من المعاني، هو تصفية الكيان الإنساني من العوالق البشرية المتراكبة وصولاً إلى هذه النواة الرئيسية الكامنة في العمق. وبالوصول إليها يكون الإنسان قد تخلص تماماً مما سوى الحق المحض في تكوينه. وهكذا يجاوز حدوده الواقعية إلى لا حدود الكمال الأعظم. ونحن نجد فيما يعرف "بالشطح" أمثلة طارفة على استشراف ذلك الأفق اللغز والوثوب إلى ميدانه. ويعمل حال "البسط" النفسي لدى الصوفي على تسهيل اقتحامه لتلك الدائرة من جهات عديدة.

سئل الحلاج يوماً: من أنت؟ فقال: أنا الحق، بينما أخذت الشبلي سكرة من سكرات الوجد فأفصح عن مكنونه قائلاً: أنا النقطة التي تحت الباء "وهي التي تعرف باسم نقطة البقاء". وللسهلجي بإسناد مظفر بن عيسى المراغي قال سمعت "شنبذين" يقول: سمعت أبا موسى الديبلي يقول: سمعت أبا يزيد البسطامي يقول: غيب

---

[25] الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة: دار الفكر، د.ت.، ج2، ص 74 و 75

معروف، وشهود مفقود، وأنا في الغيب محضور، وفي الشهود موجود. وقال مرة: انتهى الأمر إلى كما شأنى وقد انتهى إلى غاية كماله.[26]

وقد يرى البعض أن طموح "الحضور المتسامي" أو "العلو" يخفى مفارقة جوهرية حداها الرئيسيان هما: الاغتراب، والنرجسية. بيد أن هذه المفارقة، في الحقيقة، تنبثق على مستوى السطح فقط، فعلى مستوى العمق الأصيل للشخصية الصوفية، حسب ما أرى، يجري تيار داخلي أبعد من ذلك كثيراً، ويتسم هذا التيار الأبعد بنـزوع نفسي متزايد إلى المثالية الجمالية في عنصرها الأسمى: المطلق الذي يختصر في قيمة وجوده الذاتي كل إمكانية متاحة، وهذه المثالية الجمالية تحتوي طيها معنى متعالياً يتعدى أشكاله النسبية، ويتخطاها نحو صفة مشتركة بين الحق والخلق وهي الربوبية.

7. النفاذ المتصل من الظاهر إلى الباطن:

وللشخصية الصوفية نـزوع واضح إلى الاعتقاد في مستويين من الحكمة، وإلى الرهان على المستوى المضمر منها، أي أن لها شغفاً خاصاً بالولوج إلى السر. فالظاهر والباطن تعبيران مألوفان عن الشريعة والحقيقة، والله تعالى هو الظاهر والباطن باعتبار تجلياته الصفاتية. وفي الأثر أن لكل آية ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً، كما أن الظاهر مدلول العبارة، والباطن مدلول الإشارة، والإشارة تضفو على العبارة، وتفيض عنها.

ويقول "الهجويري" رحمه الله أن الحقيقة تدل على حكم لا يقبل النسخ، والشريعة تشمل الحقيقة القابلة للتبديل والتغير.. قال تعالى: ﴿والذِين جاهدوا فِينا لَنهدِينهم سبلَنا﴾ فا اهدة هي الشريعة والهداية هي الحقيقة... فالشريعة من المكاسب أما الحقيقة فهي من المواهب.[27]

ونستطيع القول بأن الحقيقة هي المبدأ الأصلي الكامن وراء تجليا ا الزمنية، التي تمثل، بدورها الشرائع والمواثيق الإلهية. وهذه الحقيقة تمتلك معنى من معاني الأسرار باعتبار كو ا صورة لمعرفة الله تعالى. ومعرفة الله تعالى تنطوي على أبعاد تدرك بعضها

---

[26] بدوي، عبد الرحمن. انظر "النور من كلمات أبي طيفور للسهلجي" في كتاب شطحات الصوفية، الكويـت: وكالة المطبوعات 1978م، ص 129

[27] المرجع السابق، ص 145

الخليقة بينما لا يدركون بعضها الآخر لاختصاص فئة من ذوى البصيرة الاستثنائية به. قال صلى الله عليه وسلم "علم الباطن سر من أسرار الله عز وجل وحكم من حكم الله يقذفه في قلوب من يشاء من عباده" (رواه الديلمي عن علي). وقال القشيري رحمه الله: الشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده.

للصوفي، إذاً، حركة دائمة من حال العبودية إلى حال الشهود. والشهود، فيما يقول الكاشاني، رؤية الحق بالحق، ومنها شهود المفصل في ا مل أي رؤية الكثرة في الذات الأحدية وشهود ا مل في المفصل أي رؤية الأحدية في الكثرة.[28] وهذه الشعبة من علم معرفة الله تعالى شعبة دقيقة تعز على سواد الناس، ولكنها تحتوى دقائق ولطائف كثيرة عند ذوي البصيرة العالية من خواص العارفين. يضرب الصوفي في أعماق موغلة حين يلج علم الباطن أو علم الحقيقة، ويشي هذا المسلك الخطر بانخطاف روحي فريد نحو استهلاك الذات في نشوة محرقة تفجرها معرفة فوق عادية. وهذه المعرفة تقوم على رفع الحجاب بين الخالق والمخلوق باعتبار ما قاله الإمام ابن عربي:

جمع وفرق فان العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر

8. الحنين إلى الانداح في الحقيقة الأحدية الأولى:

وثمة نفور ملحوظ عند الصوفي من التعدد والكثرة يقابله حنين جارف إلى الاندياح في مكنون الأزل الساكن المتدفق في ذاته والمتجلي عن ذاته لذاته بذاته، في مرتبة الأحدية المطلقة.

إذا استدعيت إلى حقل الميتافيزيقا لغة الفيزياء فسوف أقول إن النفور من الكثرة، في أساسه، نفور من انكسار التماثل التام في محيط الطاقة اللامتناهية ﴿هلْ أتى  علَى الْإنسان حِين مِن الدهرِ لَم يكُن شيئًا مذْكُورا﴾  (الإنسان: 1)، وان الحنين إلى الحقيقة الأحدية بوصفها بداهة الوجود الأول إنما يمثل الرغبة في استمرار التوازي، أي في

[28] الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان. كشف المحبوب، ت: محمود أحمد ماضي أبو العزايم، القاهرة، دار التراث العربي، 1974م، ص 465 و 466



الطي في مقابل النشر. وهو ما عبر عنه عمر بن الخطاب  عند سماعه الآية الكريمة بقولة: ليتها تمت.

إن هناك مناوءة نفسية للنشأة، ومدافعة للقالب الذي سجنت فيه الروح الإنساني.

إن اللا إيجاد كالموت هو أحد التصورات المطمئنة، أحياناً، لاستمرار الكنون بما يعنيه من السباحة اللاواعية، والسعيدة، في فضاء اللا ا اية المطلقة، والسعادة المقصودة لا تشترط الوعي لأ ا لا تقترن بالشعور بل تقترن في مفهومها غير الذاتي بفطرة غفل تماماً، عمادها تبعية الحركة الموجية الجزئية للإيقاع الكلي الذي يفترض حتميته. لذلك كان أحد الصوفية يدعو فيقول: اللهم كن لي بما كنت لي من قبل أن أكون.

ومرتبة الكثرة، عند طائفة الصوفية، هي مرتبة الواحدية. وهي تعبر عن الحقيقة الآدمية حيث تجلى الله عن ذاته بغيره لغيره. ولعلنا ندرك، في هذا السياق، أن النفور من الكثرة نفور من الزمن التاريخي. وإذا كان التغير هو الذي يجلب الزمن فإن أساس النفور هنا هو الاستياء الشعوري من التغير والتحول، من الصيرورة. إن الصوفي منجذب دائما إلى الكينونة في مقابل الصيرورة.

يبدو أن الإنسان قد عرف نسبته إلى ذاته منذ عرف الزمن. في اللازمنية الأولى كانت نسبة الإنسان إلى الله أو الدهر هي الأجدر بالصواب لأن الإنسان لم يكن إلا معنى في عالم القوة لا الفعل: معنى معلقاً على المشئية الإلهية فحسب. إن "السوى"، حتى لو كان إمكاناً من إمكانات التجلي في مرآة، لم يكن له وجود. ومن ثم فهو فكرة تتبع، في حيادها الاحتمالي مد الأفكار النواسة اللامتناهية التي تز كرعشات الأوتار في العقل الكلي. أما وقد أصبح الإنسان هو الغير فقد صار مهدداً بنسيان عتبة المعنى الذي ينتمي من خلاله إلى ما لا ينتمي إليه الآن من حيث رسمه وظاهره. وهذا هو مصدر الخوف والقلق والشعور بالخسران والغيرة.

9. رؤية المفارقة بما هي مظهر لانكشاف الحقيقة.

يألم الصوفي بمفارقة الوجود كما لا يألم، فيما أرى، بشيء أخر. وهذا هو السبب، ربما في تقلب الصوفي، تقلباً تصِلاً، بين القبض والبسط، وبين الصحو والسكر، وبين الجمع والفرق، وبين المحو والإثبات.. وهكذا.

يقول أحمد بن فاتك: سمعت الحسين بن منصور يقول: ليس على وجه الأرض كفر إلا وتحته إيمان، ولا طاعة إلا وتحتها معصية ولا إفراد بالعبودية إلا وتحته ترك الحرمة، ولا دعوى محبة إلا وتحتها سوء أدب.[29]

وكتب الحلاج إلى "جندب بن زادان الواسطي" وكان من تلاميذه:.. ظاهر الشريعة كفر خفي، وحقيقة الكفر معرفة جلية.. أوصيك أن لا تغتر بالله ولا تيأس منه ولا ترغب في محبته ولا ترضى أن تكون غير محب، ولا تقل بإثباته ولا تمل إلى نفيه.. والسلام.[30]

ويقول النفري رحمه الله في (موقف ما يبدو): أوقفني فيما يبدو فرأيته لا يبدو فيخفى ولا يخفى فيبدو ولا معنى فيكون معنى، وقال لي: قف في النار، فرايته يعذب ا، ورأيتها جنة، ورأيت ما ينعم به في الجنة هو ما يعذب به في النار.[31] ويقول في مخاطبته الرابعة عشرة: يا عبد حجاب لا يكشف، وكشوف لا يحجب: فالحجاب الذي لا يكشف هو العلم بي، والكشوف الذي لا يحجب هو العلم بي.[32]

وإذا كان الله تعالى هو المفارق الأسمى باعتبار الكنه أو باعتبار الهاهوت (بطون البطون) لقدمه وحدوث العالم، فان "ابن عربي" رحمه الله يرى أن الله (باعتبار مرتبتي

---

[29] الكاشاني، كمال الدين عبد الرزاق. اصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر، القاهرة: الهيئـة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 154 و 153

[30] ماسينيون، ل. و كراوس، ب. كتاب أخبار الحلاج، كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 1999م، ص 87

[31] المرجع السابق، ص 62، 63

[32] النفري، محمد بن عبد الجبار. المواقف والمخاطبات، ت: أرثر برى، القاهرة: الهيئة المصرية العامـة للكتـاب، 1985م، ص 106

اللاهوت والناسوت) حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها هي عين الذات، "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها."

فالحق خلق ىذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً ىذا الوجه فادكروا[33]

ونحن نلاحظ من كل ما سبق أن المفارقة هي مظهر انكشاف الحقيقة في بداهتها الأولية. والصوفي المسلم في واقع الأمر، قد درج على عد المفارقة نواة لتعرف الإنسان على الوجود، وتفكره فيه. وهو ذاته شخصية متقلبة على داخليتها، تكابد الشعور بالمفارقة على مستوى نشاطها النفسي عادة. وتجاوب الشعور والفكر، على هذا النحو الفريد، ينم عن حساسية سلوكية خاصة ينصهر، من خلالها، الوجداني والعقلي في بوتقة واحدة كي يشكلا موقفاً كلياً من الوجود عماده التقابل بين الثنائيات التي تنتظمها وحدة مكتملة بذا ا.

ومما لا شك فيه أن "المفارقة الأم" تكمن في نظرية التوحيد الخاص أو "وحدة الوجود" حسب الاصطلاح المشهور، فالعالم ليس إلا المرآة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية، وتتحقق فيها الأعيان الثابتة التي هي موجودات معقولة في الذات الإلهية، ولكنها معدومة في الوجود الخارجي وهي ماهيات باعتبارها صوراً، وهويات باعتبارها تعينات.[34] وتتشعب عن هذه "المفارقة الأم" سائر المفارقات الفرعية الأخرى بعد ذلك، فالتفارق مناط ظهور القديم في الحادث، ورجعى الحادث إلى القديم. ورؤية المفارقة تعتمد في أساسها على إدراك ما لذلك المد الوجودي المتصل من تعارضات الصفة والتأثير. وذلك بمقتضى سنة الله في العالم من تدافع العناصر والمخلوقات والأشياء.

ثالثاً: الدوافع النفسية إلى التصوف وفقدان الشعور بالتناغم:

من الأصوب دائماً أن ننظر إلى التصوف بوصفه فاعلية نفسية إيجابية بدلاً عن أن ننظر إليه بوصفه خللاً أو علة مرضية تتطلب علاجاً. وذلك لأن أكثر من نظروا إليه

---

[33] المرجع السابق، ص 227

[34] مدكور، إبراهيم بيومي وآخرون، محي الدين بن عربي، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1969م، ص 370

من منظور العلة أو المرض، لم يستطيعوا أن يجيبوا عن سؤال: لماذا ينجح الصوفي، ولو من خلال ممارسته العملية، في أن يصوغ رؤية متكاملة الأبعاد للحياة أو الوجود الإنساني في أبعاده الروحية؟ وهل يملك من يعانى الجنوح النفسي أو الاضطراب العصبي والوجداني هذه المنهجية المتسقة؟ بيد أن عدالة النظر إلى ظاهرة التصوف لا تحول دون احتمالية تدخل بعض الدوافع النفسية القوية في توجيه شخصية ما ذات حساسية ما نحو التصوف. وذلك شأن تشكيل الدوافع النفسية بدرجة من الدرجات لأي ظاهرة من الظواهر. وتصب أغلب هذه الدوافع في مجرى واحد هو فقدان الشعور بالتناغم، والتوجه الصوفي، في أبرز دلالته النفسية، هو السعي إلى امتلاك هذا الشعور بالتناغم، وإنمائه إلى درجته القصوى.

وفيما يأتي ذكر لأهم الدوافع النفسية التي ربما تكون سبب التوجه الصوفي مع التمثيل لها:

1- العجز عن التكيف مع الواقع الاجتماعي العاري من القيم.

قال أبو علي الدقاق "كان سبب زهد داود الطائي أنه كان يمر ببغداد فمر يوماً فنحاه الناس عن الطريق بين يدي حميد الطوسي، فالتفت داود فرأى حميد فقال داود: أف لدنيا سبقك ا حميد، ولزم البيت وأخذ في الجهد والعبادة.[35]

2- الاغتراب الناتج عن فقدان التوافق مع الآخرين:

قال إسحاق بن أحمد: حدثنا الأزرقي قال: لما انصرف أبو موسى الأشعري من الحكمين نـزل مكة، فبنى سقيفة من حجارة على فوهة شعب أبي الدب، وهناك مقبرة، فقال: أجاور قوماً لا يغدرون، يعني أهل القبور.[36]

3- التوحد الناتج عن التعرض لتجارب محبطة:

---

[35] السكندري، ابن عطاء الله. الحكم، شرح محمد بن مصطفى بن أبي العلا، ج1، القاهرة: مكتبة الجندي د.ت.، ص 256

[36] الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 422

يروي صاحب الطبقات الكبرى أن علي زين العابدين بن الحسين بن علي لما قتل أخوه علي الأكبر يوم كربلاء كان عمره ثلاث عشرة سنة، إلا أنه كان مريضاً نائماً على فراش فلم يقتل. وحمل إلى عبد الملك بن مروان فيما بعد من المدينة إلى الشام مثقلاً بالحديد في يديه ورجليه وعنقه، فقال الزهري لعبد الملك: ليس علي بن الحسين حيث تظن من جهة الخلافة إنما هو مشغول بنفسه، وبعبادة ربه عز وجل. فقال: نعم ما شغل به نفسه. وأطلقه. لذلك كان يقول: "فقد الأحبة غربة". وكان يصلي في كل يوم وليلة ألف ركعة. وكانت الريح يج فيخر مغشياً عليه.[37] وتفرغ مدة عمره كلها لعمران باطنه بالعبادة، والزهد والصبر على الأذى، مؤثراً العزلة، والابتعاد عن الخوض في أمور العامة.

4- الاستغراق الباطني الذي يولده تأثير حوادث غريبة مفاجأة:

قال المغربي لذي النون: يا أبا الفيض ما كان سبب توبتك؟ قال: عجب لا تطيقه. قال: بمعبودك إلا أخبرتني فقال ذو النون: أردت الخروج من مصر إلى بعض القرى فنمت بالطريق في بعض الصحارى، ففتحت عيني فإذا أنا بقنبرة عمياء سقطت من وكرها على الأرض، فانشقت الأرض وخرجت منها سكركتان "انيتان صغيرتان" أحداهما ذهب والأخرى فضة وفي أحداهما سمسم وفي الأخرى ماء فجعلت تأكل من هذا وتشرب من هذا، فقلت: حسبي قد تبت. ولزمت الباب إلى أن قبلني الله عز وجل.[38]

ومن ذلك أيضاً ما حدث لإبراهيم بن أدهم عند خروجه للصيد، وما حدث للفضيل بن عياض عند تسلله إلى حجرة جارية كان يعشقها، فقد سمع الأول صوتاً يناديه من أمامه: يا إبراهيم ما ذا أمرت ولا لهذا خلقت بينما سمع الثاني صوتاً من خلفه يهتف به: ﴿أَلَم يأْنِ لِلذِين ءَامنوا أَنْ تخشع قُلُوبهم لِذِكْرِ اللهِ﴾. وكان رد فعل

---

[37] البستي، الحافظ أبو سليمان بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي. العزلة، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م، ص 27

[38] الشعراني، عبد الوهاب. لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، ج 1، القاهرة: مكتبة الآداب، 1993م، ص 90، 89

سماع الصوت الغريب عند ابن أدهم أنه خلع ثياب ملكه، وهام على وجهه في البادية بينما كان رد فعل بن عياض أن انطلق إلى مكة فجاور الحرم حتى مات.

5- بحثاً عن التناغم النفسي:

يشير تحديد أقوال كثير من الصوفية، خاصة ما يخص منها بدايات السلوك، إلى أن التناغم النفسي مطمح من أهم المطامح لدى الراغب في الطريق. وفقدان التناغم النفسي قرين دائم للقلق والحيرة والخوف والأسى والشوق بما هي مظاهر تحول دون الشعور بالألفة والأمان والإشباع الشعوري. ومن ثم فان البحث الدؤوب عن مصدر للدفء، ووسادة للأمان، ومعين للاكتفاء والرضا، هو محور المكابدة الصوفية، وقطب رحاها الدوار.

كما تدل الأقوال الصوفية على تلوينات الأحوال التي تعترى الصوفي، وتحرمه الطمأنينة و الغبطة. والصوفي كذلك لأنه يظل يقطع العلائق بينما تحاول أن تشغله حتى يصل إلى مقام تمكينه. وهنا ينفتح باب من السلام الدائم مع الذات والكائنات والأشياء حيث الحياة بالله. والحضور في الله، والمشاهدة لله. وهذا السلام ثمرة "استرسال النفس مع الله على ما يريد، والجلوس معه بلا هم "كما يقول العارفون الكبار. وهم يحيلون هذا المسلك الفريد، دوماً، إلى أصله في الكتاب والسنة: كقوله تعالى ﴿رضِي الله عنهم ورضوا عنه ذَلِك الْفَوز الْعظِيم﴾ (المائدة: 119)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من استغنى أغناه الله، ومن استكفى كفاه الله" (رواه أحمد والنسائي عن أبي سعيد)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من أصبح وهمه غير الله فليس من الله" (رواه الحاكم عن ابن مسعود)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من اتقى الله وقاه كل شيء" (رواه ابن النجار عن ابن مسعود)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من سره أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله" (رواه ابن أبي الدنيا عن ابن عباس).

الرضا، والاستغناء، والتقوى، والتوكل، إذن، مدار استرسال النفس مع الله على ما يريد، والجلوس معه بلا هم، أي مدار التناغم المنشود الذي يحقق السلام، ويدعم دوامه، ويزكي محصوله، داخل أعماق النفس الإنسانية، لأن جذور هذه النفس

موصولة، في واقع الأمر بهذه الخصال وأشباهها. لذلك قيل: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" والله تعالى يقول: ﴿وما خلقْتُ الْجِن والْإِنس إلا لِيعبدون﴾ (الذاريات: 56). والعبادة تفريد المعبود على الوجه الذي يليق به. ومن هنا جاء في الأثر: "من جعل همه هماً واحداً، كفاه الله تعالى سائر الهموم: وجاء في الحديث القدسي: "يا بن آدم تفرغ لعبادتي أملأ قلبك غنى، وأملأ يديك رزقاً، يا بن آدم لا تباعد مني فأملأ قلبك فقراً وأملأ يديك شغلاً" (رواه الطبراني والحاكم عن معقل بن يسار).

إن الدخول في ما يسمى المجال الحيوي للإنسان هو الخطوة الأولى لإعادة التوازن إلى النفس، ومن ثم إلى الجسم ذاته، خلاياه وذراته، والإيمان بالفكرة، والتفاعل معها، في هدوء، مرة تلو أخرى، يصل بالمرء إلى أعماق ذاته، تنساب، عبرها، تلقائياً، رسالة بلغة سرية تنطوي على علاقة جديدة حية بين موجات العقل وموجات الكون. تتشكل هذه العلاقة بوصفها مجالاً متجاوباً من الترددات التي تنقي المشاعر من جانبها الضار "القلق، الخوف، الأنانية، السخط، الغضب، الضغينة" وتحولها إلى طاقة موجبة، تتحول بدورها إلى مادة ملموسة تنفعل لها الأشياء ذاتها في عالم الحس. وهكذا يحدث التناغم المنشود في حده الأقصى عن طريق التوحد الكامل مع الإرادة الإلهية "القضاء والقدر" دون غصة تشوب هذا التوحد. التناغم، إذن، عين التسليم لمراد الحق. والصوفية يقولون إن التسليم، على هذا النحو لمراد الحق، يورث إقرار الحق لمراد العبد، لأن محبة الله تعالى لعبده ثمرة رضا عبده به وعنه. ويسمون هذا المقام العالي "مقام التصريف" وهو مقام "كن" وهو للنبي ومن على قدمه من كاملي العارفين، ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم "لمن رآه المسلمون الناشطون إلى الغزو يعدو بعيداً، من ورائهم، دون راحلة ليلحق بهم فلم يتبينوه من هو، كن أبا ذر. فلما دنا قالوا: هو والله أبو ذر". ومثاله أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: لعمر ﷺ: عش حميداً ومت شهيداً. فكان ذلك كذلك.

6- الغاية الروحية وثمرة النفس الكاملة:

لابد أن الغاية من الطريق الطويل والشاق للتصوف هي الوصول إلى النفس الكاملة. وهذه النفس هي المقام السابع والأخير من مقامات الصوفية السبعة" أماره، لوامة، ملهمة، مطمئنة، راضية، مرضية، كاملة"، وعالمها كثرة في وحدة، ووحدة في كثرة، ومحلها الخفاء، وحالها البقاء، وواردها الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة.

وقال الإمام عبد القادر الجيلاني في غوثيته المعروفة: قال الله تعالى: "يا غوث الأعظم" قلت: "لبيك يا رب الغوث"، قال: "كل طور بين الناسوت والملكوت فهو شريعة، وكل طور بين الملكوت والجبروت فهو طريقة، وكل طور بين الجبروت واللاهوت فهو حقيقة"، ثم قال لي: "يا غوث الأعظم ما ظهرت في شيء كظهوري في الإنسان.. يا غوث الأعظم جعلت الإنسان مطيتي، وجعلت سائر الأكوان مطية له.. يا غوث الأعظم الإنسان سري وأنا سره.. يا غوث الأعظم رأيت الأرواح يتربصون في قوالبهم بعد قوله "ألست بربكم" إلى يوم القيامة.. يا غوث الأعظم اخرج عن عقبة الدنيا تصل بالآخرة واخرج عن عقبة الآخرة تصل إليّ.. يا غوث الأعظم إذا أردت أن تنظر إليّ في محل فاختر قلباً فارغاً عن سوائي."[39]

ومن ثمرات النفس الكاملة التي تتعدد ألوا ا، مروراً بالمقامات الستة التي تسبقها حتى تنضج مذاقاً وشكلاً: اليقين، والرحمة، والزهد، والسلامة. وطبيعة العائد النفسي لهذه الثمرات الأربع تكمن في "التناغم الكلى" مع الوجود الذي يجرى على حكم مشيئة الواجد.

بيد أن التناغم الكلي لا يوحي، قط، بالتواكل المقيت، ولا بسقوط الأسباب، ولا بالتقاعس عن مقاومة الشر، إذ أن جزءاً من فاعلية التناغم المقصود يظل معلقاً بما هو نقيض ذلك: عمل الجوارح، ورؤية الأسباب، والغضب لأمر الله و يه. ولكن كل هذا يظل مقترناً بإيمان لا يتزعزع بمبدأين: الأول أن ما كان لك لن يكون لغيرك، وما

---

[39] الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 433

كان لغيرك لن يكون لك، والثاني أن سوابق الهمم كما يقول "ابن عطاء" لا تخرق أسوار الأقدار.

فإذا عدنا مرة أخرى، إلى الثمرات الأربع من ثمرات النفس الكاملة لنرى تجليات حقلها النفسي في واقع الحياة الزمنية من خلال تعاقبات شئونه صيرورة "وثباتاً" (تكراراً)، وتجربة "ومعنى" وسعنا أن نقول إن اليقين دواء النفس من الشك، وهو المعراج ا إلى مستقر الراحة، وأن الرحمة دواء النفس من غواية التجبر أو التملك، وهي تحريرها من شهوة البطش بلذة العفو والحنو، وأن الزهد دواء النفس من الحقد والطمع والغيرة، وهو كبح جماحها عن السقوط في هاوية السخط والنقمة، وأن السلام دواء النفس من نـزوع التنافس والمشاحنة، وهو ردها إلى براءة حساسيتها الغفل قبل أن تفسد بانحطاط العالم الواقعي. الشك وشهوة البطش، والحقد والطمع والغيرة والتنافس والمشاحنة، داءات تفتك بالنفس الإنسانية في مستواها التجريبي الزمني المحسوس، وتزرع فيها الشقاء والألم بدلاً عن السعادة الروحية الأبدية. لذلك تلح الممارسة الصوفية على استئصال شأفة هذه الداءات المعضلة، بطرائق مختلفة سعياً إلى الفوز بـ "التناغم الكلي" الأخير الذي يقول عنه أحد العارفين الكبار: نحن في لذة لو عرفها الملوك لقاتلونا عليها بالسيوف ولعل هذه اللذة هي لذة المشاهدة. وهي لذة يرفد ا نور المشهود حياة نفس العبد الذي لا يدرك مشهوده بالأبصار، بل بخفايا كيانه المفتوح على عوالم التجلي، وبلطائف البصيرة المنعكسة على كل جارحة من جوارحه، وخلية من خلاياه.

وقال بعضهم:

وتلتذ نفسي بـرؤياك حـتى	تكاد تذوب من اللـذة
فما فيض نورك في الكون أكبر	من فيض نورك في هيأتى
كـأن الوجـود وذراتـ ـه	أنا في شهودي وفي غيبتي

وربما لا تنفصل هذه اللذة في الحضور المتسامي للأنا الصوفية، عن سجية نبذ العالم الواقعي السقيم ذاته بما فيه من مظاهر العمى والنقصان والخسارة، قال الشاذلي رحمه الله: لأن يغنيك الله عن الدنيا خير من أن يغنيك ا، فوالله ما استغنى ا أحد،

وقال له شخص: عندك الكيمياء فعلمني.. فقال: ما أراك لذلك قابلاً، فقال: أي والله أقبل، فقال: أسقط الخلق من قبلك، واقطع الطمع من ربك أن يعطيك غير ما سبق لك. قال: لا أطيق هذا. فقال: ألم أقل لك أنك لا تقبل، انصرف.[40]

وقيل: حقيقة العافية بقاء العبد مع الله، وحقيقة الأنس نور لا ظلمة فيه، وحصين لا ثلاثة فيه، وحقيقة المشاهدة اطلاع القلوب عما أخبر الله عن الغيوب.[41]

والحضور المتسامي للأنا الصوفية يستمد صفاته النفسية من حقائق أهمها العافية، والأنس، والمشاهدة. و ـذا تتحقق ديمومته، وينقطع زواله، فعين القرب من الحق ذا ا عين النجاة من الرق، على المسافة التي تقع بين الهو والأغيار، وهذه المسافة إذا اتصفت بظاهرها ظلت على ظلمتها، وإذا اتصفت بباطنها وسمتها معية التحلي فصارت حضرة للأنوار والأسرار.

ومن دقائق النفس الكاملة كو ا تستقبل جميع واردات الحق باعتبار ما لها من علم العلم، وهو الجهل عن العلم بحسب اصطلاح الصوفية. وهذا المقام يتلو كل علم تم تحصيله. ويكون كذلك لأن عتبة المعنى التي تخص كنه الذات الإلهية عتبة تتصل ببطون البطون أي تتصل بعجز الفهوم عن إدراك ماهية الكنه.

وهنا تكاد النفس الكاملة أن تسبح فيما وراء منتهى معراجها ذاته، ولكن الله يحفظ لها البقاء بعد الفناء حتى تظل قائمة بروح حياته وحده على ما هي عليه في عالم النشأة الأولى.

وثمرة النفس الكاملة، عند هذه الذروة الكبرى هي (الوحدة) والوحدة غير الاتحاد، إذ تقوم على الانعكاس في الماهية لا على حلول الماهية في الماهية كما يصور الوهم للواهم ﴿سبحانه وتعالى عما يقُولُونَ علُوا كبِيرا﴾ (الإسراء: 43) وهذا الانعكاس في الماهية مصداقه قوله عز وجل في حديثة القدسي "..فإذا أحببته كنت سمعه، وبصره، ويده" وقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما ينظر المؤمن بنور الله الذي

---

[40] الفيوضات الربانية، مرجع سابق، من ص 4 - 12

[41] الخالدي، أحمد النقشبدي. الأولياء وأوصافهم، ت: أديب نصر الدين، بيروت: دار الانتشار العربي، 1997م، ص 113

خلق منه" (رواه الديلمي عن ابن عباس مرفوعاً) وقال عبد الكريم الجيلي رحمه الله: ليس حقيقة النفس إلا الروح، وليس حقيقة الروح إلا الحق.. فكل ما تفعله النفس من الخير هو بالإلهام الإلهي، وكل ما تفعله من الشر هو بالاقتضاء الطبيعي.. ثم إذا انقطعت الخواطر المذمومة مطلقاً تسمى مطمئنة...ثم إذا انقطعت الخواطر المحمودة كما انقطعت المذمومة، واتصفت بالأوصاف الإلهية، وتحققت بالحقائق الذاتية، فاسم العارف اسم معروف، وصفاته صفاته، وذاته ذاته.[42] فأحادية الاسم والصفة والذات، هنا، أحادية وحدة لا اتحاد، ومناط هذه الأحادية الانعكاس لا الحلول.

وسعادة النفس القصوى، إذن، في انعكاس ماهية الحق الخالق على ماهية الحق المخلوق باعتبار الصورة المحمدية وتسلسلها معنى وحقيقة، في قوالب الوارثين لها، ومن هنا تفسير بعضهم لقوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن مرآة المؤمن" فالمؤمن اسم مشترك بين الله والعبد. والعبد مرآة الله في أصل استعداده وقابليته للكمال الذي يتجلى به سبحانه من حيث جلال الجمال على الوجود كله.

هكذا تتكشف سيكولوجية التصوف بوصفها سيكولوجية الحضور المتسامي بين الدافع والغاية. وهنا يلوح لي أن التصوف هو الالتفاف النفسي حول المخلوقية من أجل الإشراف على الخالقية في امتدادها من الأزل إلى الأبد، وهو امتداد يعلو على التاريخ والزمن وعرضية الحياة البشرية، ويضعنا في قلب معنى قوله تعالى: ﴿وما الْحياةُ الدنيا إلا لَعِب ولَهو﴾ (الأنعام: 32) وقوله: ﴿كُل من علَيها فَانٍ. ويبقَى وجه ربك ذُو الْجلاَل والإِكْرامِ﴾ (الرحمن: 26،27).

خاتمة:

تقودنا الدراسة الاستكشافية للظاهرة الصوفية إلى كون التصوف يمثلُ في مفاهيمه العميقة وطرق ممارسته، قواماً متماسكاً لما يمكن أن نسميه "بعلم النفس الديني." وهو علم ينهض على مبادئ نظرية محددة، وينطلق منها إلى فرعين عمليين هما: الآليات العلاجية لأمراض النفس، وآليات التسامي أو العلو فيما يخص النـزوع الماورائي

[42] المرجع السابق، ص 178 و180

بالمادة الإنسانية. ومدار الآليات العلاجية كلها قائم على التوجيه الذاتي وتعدد وسائله من مثل: ﴿واستعِينوا ِبالصبرِ والصلاَةِ﴾ و﴿ألاَ ِبذِكْرِ اللهِ تطْمِئن الْقُلُوب﴾ و﴿ومن يتوكلْ علَى اللهِ فَهو حسبه﴾ وغيرها من وسائل التثبيت والتعضيض، أما مدار الآليات الخاصة بالعلو فقائم على الاستبطان والغوص الداخلي، والاعتماد في ذلك على كشف الباطن من وراء الظاهر كقول الجنيد رحمه الله: "الشكر أن لا تعصى الله بنعمه"، وقول بن عطاء الله السكندري: "الزهد زهدان: جلي وخفي، فالجلي الزهد في فضول الحلال من مأكول وملبوس، والخفي الزهد في التدبير مع الله تعالى".[43] ويتناول علم النفس الديني من منظوره الخاص، جميع الظواهر الإنسانية التي تتناولها علوم النفس الأخرى: علم النفس التحليلي، علم النفس السلوكي، علم النفس الاجتماعي، علم النفس الوجودي.. الخ. ولكنه يقوم بالتشديد على بعض الظواهر وإبرازها أكثر من غيرها بوصفها ظواهر محورية ومهيمنة مثل: إشكال الانفعال، الرموز، الاغتراب، المستوى فوق الحسي للاستجابة، الاستدماج، المفارقة الشعورية، الحدس، الإيحاء، التنامي الوجداني.. الخ، ويجاوز علم النفس الديني في جانب من جوانبه حدود الموضوع النفسي ذاته إلى بعض الوقائع الباراسيكولوجية كالروح والملائكة وصورة الذات الإلهية في مشاهد تجليا ا بما ينطوي عليه هذا كله من انعكاسات موجبة على النفس التي تنشد حق اليقين، حيث حق اليقين نعت العيان، وعين اليقين حكم البيان، وعلم اليقين شرط البرهان بتعبير القشيري، ومن الناحية العملية البحت تفيد الاستعانة بالعديد من مبادئ التصوف وسلوكياته في تعديل شيئين: أولهما المسار الحضاري المفرط في المادية وشهوة الصراع والتدمير والتملك على المستوى الإنساني العام، وثانيهما النـزوع الحسي والاستهلاكي المتفاقم لدى الإنسان المعاصر على المستوى الفردي الخاص. كذلك يبدو تكريس بعض القناعات الصوفية المهمة كالمحبة والتوكل واليقين، والرضا علاجاً ناجحاً لكثير من الإمراض

---

[43] الإنسان الكامل، ج (2)، مرجع سابق، ص 70، 71

والمشكلات النفسية التي تعترى الفرد المعاصر كاليأس والإحباط والقلق والخوف والاكتئاب والسادية وغيرها.

وينبغي أن تقوم مواصلة البحث في هذا الموضوع المثير على هدف منهجي واضح هو تأسيس نسق منتظم، وكامل الأبعاد، ومتفرد المحتوى، لما يسمى بـ "علم النفس الديني" وما يشتق عنه من فروع نحن في أمس الحاجة إليها: علم نفس الأخلاق، علم نفس التربية، علم نفس الفكر، علم النفس الحضاري.. الخ. وهذه الفروع التي أُسس لها من منظورات مختلفة تحتاج إلى تأسيس جديد من منظور أخر هو منظور العرفانية الإسلامية. ومن شأن هذه العرفانية أن يكون لها إطارها الخاص ومنهجها الخاص وغايتها الخاصة وحينئذ لن تسهم هذه العرفانية في انتشال المجتمع المسلم فقط من بعض أزماته الطاحنة، بل ستسهم، أيضاً، في انتشال المجتمع الإنساني كله من عثرات خلقها بنفسه لنفسه نتيجة لسعيه الدؤوب نحو الازدهار المادي والتكنولوجي دون نواظم لهذا السعي، ونتيجة لسوء فهمه لما تعنيه "السعادة" من مكونات متكاملة، ونتيجة لإصراره على ترسيخ مفهوم للحرية خال من الشروط وضمانات العدالة.

فتح الله غولان: صوفي تركي في زمن العولمة

صالح محمد نصيرات*

مقدمة

مع قيام الجمهورية التركية العلمانية بزعامة كمال أتاتورك في مطلع القرن العشرين، مرت تركيا: الشعب والدولة بالكثير من التغييرات التي طالت كافة صعد الحياة: السياسية، والاقتصادية، والفكرية، والثقافية، واللغوية. وقد كانت هذه التغييرات مثيرة وعميقة؛ ذلك أنها لم تطل ظاهر الحياة وأشكالها، بل تعدتها إلى الباطن أيضا. واشتملت على تغيير في التركيبة النفسية والعقلية وحتى المظهرية الشكلية للإنسان التركي. وتحكمت في حياة المجتمع نخبة غريبة عنه، حاولت التحكم في اسم الشعب ورسمه.

ومع عمق التأثير الذي فرضته هذه النخبة، فإن ردود الفعل، كانت عميقة أيضاً. وفي هذه الورقة سنقدم قراءة لواحدة من الحركات الإسلامية التي نشأت في ظل الحكم الجمهوري. هذه الحركة التي ترتبط بالشخص أكثر من ارتباطها بالفكرة، هي حركة الشيخ فتح الله غولان. وتهدف الورقة إلى تقديم وصف وتحليل لهذه الحركة وتحليلها والظروف التي نشأت فيها والدروس التي يمكن الاستفادة منها. ولذلك ستعرض الورقة نشأة الحركة، والمبادئ الأساسية لها، والأثر الذي تركته الحركة على المجتمع التركي، ورؤية الحركة في إطار التطور التاريخي للحركات الإسلامية التركية من خلال العلاقة بين هذه الحركة وحركة الشيخ سعيد النورسي (1877-1960) تحديداً.

---

* دكتوراه في التربية من معهد فرجينيا للتقنية، 1999، مدير أكاديمية واشنطن الإسلامية

فتح الله غولان وحركته

ولد الشيخ فتح الله غولان عام 1938 في إحدى قرى محافظة أرضروم[1]، في عائلة متدينة. فقد كان والده الشيخ رامز أفندي من أوائل الذين ذهبوا إلى الحج بعد أن رفع أتاتورك القيود عن هذه الشعيرة. وكان لشيخ البلدة محمد لطفي أفندي أثر كبير في حياته، حيث يقول" أستطيع أن أقول أنني مدين للشيخ لطفي بقسم كبير من مشاعري وأحاسيسي وبصيرتي، لما كنت أسمع وأرى منه". أما أمه فقد كان لها شأن كبير في تربيته، حيث كانت تعلمه القرآن مع نساء القرية حتى حفظ القرآن في سن مبكرة جداً.[2]

وقد كان لوجود شيوخ الصوفية واهتمام أسرته به، أثر بالغ في إيقاظ النزعة الدينية فيه، وإقباله على تعلم العلوم الإسلامية واللغات الإسلامية كالعربية والفارسية. وقد اطلع في وقت مبكر على رسائل الشيخ بديع الزمان النورسي، مما أسهم في تفتيح مداركه على أهمية العمل للإسلام بروح وثابة وجدية عالية، إضافة إلى أن لدعوة النورسي إلى الاهتمام بالعلوم الطبيعية والاستفادة منها في تدعيم الإيمان، الأثر الواضح في تبني غولان لخط المزج بين العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية وعلى رأسها علوم الطبيعة.

وقد بدأ غولان عمله موظفاً في وزارة الشؤون الدينية التركية في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي، وفي عام 1958 انتقل إلى قرية أدرنه إماماً لمسجد، وفي عام 1966، انتقل إلى إزمير، المدينة الساحلية والمشهورة بتحررها. ويبدو أن نشاطه الدعوي وقدرته على التأثير فيمن حوله جعلت الحكومة التركية تعتقله عام 1971، بتهمة إنشاء تنظيم ديني معاد للنظام العلماني العقيدة الرسمية للدولة التركية. وفي عام 1980 وبعد الانقلاب الثالث لم يعتقل الشيخ غولان رغم المضايقات التي كانت تلاحقه وأتباعه. وفي ظل حكومة أوزال، كان للشيخ عهد جيد، حيث اتسع

---

[1] أرضروم مدينة تركية

[2] خليل، محمود، مقابلة مع فتح الله غولان مع موقع إسلام أون لاين، بتاريخ 2002/3/24.

مجال الدعوة أمامه وقام بالانتقال بدعوته إلى مرحلة جديدة ومهمة خصوصاً في ظـل الانفتاح الاقتصادي لتلك الحكومة.[3]

إن استخدامنا لكلمة "حركة" في هذه الورقة، لا تعني المفهوم التقليدي الذي يعني وجوداً تنظيمياً يكلية معينة كالحركات الإسلامية والشعبية الأخرى، ولكنه استخدم لغرض الإشارة إلى الاتجاه العام لتجمعات شعبية، وإن كانت ليست على درجة معينة من التعقيد التنظيمي والهيكلي. ولذلك يطلق بعض الباحثين على أتباع غولان لفظ" ا تمع" أو" الجالية" أو التجمع. وكلها ألفاظ تعني في مجملها عدم وجـود هيكليـة تنظيمية. وهذا يجعلها أقرب إلى المفهوم الصوفي، حيث تجتمع الحركـة في شـخص الشيخ الزعيم دون مؤسسات تحكم هذه الحركة. ولذلك لا نجد أثراً لوجود مكاتب تنفيذية أو مجالس شورى أو غيرها من المؤسسات ذات الدلالات الحزبية.

نشأت حركة فتح الله غولان في ستينيات القرن الماضي متواضعة بسيطة على يد معلم القرآن الكريم في مدينة إزمير التركية ذات الجمال الآخاذ، و غدت خلال عقود، واحدة من الحركات الإسلامية المتميزة في منهجها، وأساليب عملها، وحتى فلسفتها التي تشكل الأساس النظري لها.

وقد جاء تميز الحركة من تميز المنظّر والمكان والزمان. أما المنظر المنشئ فهو معلم القرآن الكريم فتح الله غولان، الذي يجمع بين أمور كثيرة جعلت منه شيخاً ومفكـراً ومربياً وإن كانت الصفة الأخيرة المتصلة بالتغيير السلوكي للفرد وبالتالي الجماعة أكثر ما يميز غولان.

لم يكن غولان الذي نشأ في ظلال العلمانية التركية أكثر من شـخص تركـي عادي، أمله أن يمارس شعائر دينه بسلام. ولكن الرجل وبعد اطلاعه على علوم الدين المختلفة، أدرك أن دينه لا يقبل منه أن يمارس هذا الدين مكتفياً بالحـد الأدنى كمـا يفعل كثير من المسلمين. ولذلك لم يقنع ذا الحد الأدنى، بل رأى أن الفرصة سـانحة للتقدم بمشروع تربوي يمكن أن يكون بعيد الأثر في الحياة التركية بـل والإنسـانية،

[3] Bulent Aras. "Turkish Islam's Moderate face". *Middle East Quarterly*. Volume v, 3, (September 1998).

وهذا ما حصل بالفعل. فمن خلال فهمه للواقع التركي، استطاع غولان أن يتقـدم بمشروعه خطوات كبيرة تبيّن للمتأمل والباحث وأولئك الساعين للـتغير كيـف أن النفس المنطوية على حب الإسلام و البشرية وتفهم الإسلام فهماً سليماً، وتريـد أن تتغلب على كل عوامل اليأس وتتسلح بروح الأمل تستطيع أن تعمل وتغير حـتى في أحلك الظروف وهذا ما سنراه تالياً. فالحركة نشأت في أكثر بلاد العالم نقداً للدين وتقييداً لحركته. حيث تميزت العلمانية التركية -الأتاتوركية- بجومها الصارخ على التدين ومحاولة القضاء على الدين شكلاً وموضوعاً. نشأت في بلد كانت العلمانية في أوج سطو ا، والتدين والمتدين لا يلقى سوى الصدود والتعنيف والحرب الشعواء.

أما الزمان، فهو غداة الانقلاب الثاني للجيش على الحكومة التي حاولت تقـديم بعض التنازلات لصالح الدين بعد الفشل الكبير في محاولا ا الدءوبة للقضاء عليه. فمع مندريس كانت بداية التغيير. والتغيير الذي أخذ بعداً شكلياً في البداية لم يكن متصوراً وسهلاً على الحكومة والشعب. فقد تلقى الشعب التركي التغـييرات بالسـجود في شوارع استانبول عندما سمع لأول مرة بعد الأتاتوركية صوت المؤذن يصدح بالعربية بعد أن فرض عليه أن يسمع الآذان بالتركية.

البيئة التي نشأت فيها الحركة

من الواضح أن مشكلات تركيا الأساسية والتحديات التي تواجههـا ليسـت اقتصادية أو عسكرية أو اجتماعية فحسب، بل إن التحدي الأكبر هو حالة التذبذب التي تعيشها في محاولتها الدءوبة للبحث عن ذا ا وإيجاد مكان لها في عـالم اليـوم. فتحدي الهوية هو التحدي الأكبر لتركيا الحديثة.

فالعلمانية التركية ممثلة بالفلسفة الكمالية لتركيا ما بعد الخلافة، اعتقدت أن خلع الإسلام من الجذور والتوجه شطر أوروبا وتغريب الشعب التركي هو السبيل الأمثل إذا ما أريد لهذه الدولة أن تكون متقدمة وعصرية في آن. أما الإسلام وتقاليده الـذي يشكل في الواقع ضمير الأمة التركية فإنه عقبة في وجه ذلك الزحـف نحـو المدنيـة

والتقدم. ولأن الإسلام لا يمكن علمنته أو خصخصته! فإن الحل الأمثل هو الـتحكم فيه وجعله أمراً شخصياً لا يخرج من نطاق الذات.

ولذلك اختطت العلمانية التركية خطاً موازيا للعلمانية الفرنسية التي تعتقـد أن الدين يجب أن يكون تحت السيطرة وأن لا يكون له دور في الحياة العامة، فالإقصـاء والتهميش، بل التدمير المنظم للدين هو الأسلوب الأمثل في نظر علمانيي تركيا للقضاء على الرجعية! وقد كانت ردة الفعل الإسلامية على هذا المنهج هو الانسحاب المؤقت من الحياة العامة، ولكن فيما بعد رأينا نوعاً من التكيـف والتفـاوض مـن قبـل الإسلاميين، حيث يشير تاريخ الحركات الإسلامية بوضوح إلى قدرة على التكيـف وعدم الركون إلى السلبية في محاولات الأنظمة التحكم بها.[4] فقد عمل إسلاميو تركيا على الاستفادة من روح الإسلام الوثابة التي تغذي روح المقاومة لـدى المسـلمين، وكذلك محاولة التغيير من خلال أطروحات المواءمة بين الإسلام والحداثة.

ولفهم الخلفية العلمانية لتركيا الحديثة، لابد من فهم الإطار الزمني لهذه الفكرة. فمتابعة هذه التطور تتيح للباحث فهم العلاقة الجدلية بين الدين والعلمانية. أما التاريخ الحقيقي لنشوء العلمانية فهو مرتبط أساساً بالعلاقة المريرة بين الدين والحياة العامة في أوروبا القرون الوسطى. فالعلمانية جاءت تلبية لحاجة محلية ألا وهي حل المشـاكل القائمة بين رجال الدين والدولة ومحاولة المفكرين والعلماء البحث عن بديل لسيطرة الدين على الحياة.

ولعلّ النموذج العلماني في تركيا قد فتح باباً بل أبواباً للصراع بـدل أن يـأتي بفرص الاستقرار والسلام. هذا النموذج جعل أسئلة كثيرة تلح على أذهان الأتراك من مثل: من نحن؟ وكيف يمكن أن نتعايش بسلام؟ وما الحدود الأخلاقية للمجتمع؟ لقد فشلت العلمانية التركية في حل مشكلات الدولة العثمانية أو الشـرق الأوسـط أو البلقان والقفقاس. وبدلاً من ذلك فقد تمت السيطرة على المجتمع ودمرت العلمانيـة

[4] Yavuz, H. & Esposito, J (eds). *Turkish Islam and the Secular State: The Güllen Movement*. Syracuse University Press. 2003.

القومية الكمالية الصفة المتعددة للإثنيات في ا تمع التركي بالتخلص مـن الأقليـات اليونانية و المسيحية و الحقوق الثقافية للأكراد.[5]

تأسست العلمانية التركية على الفلسفة الوضعية؛ فالتقدم مبني على الإيمان المطلق بالوضعية لقيادة ا تمع والسياسة وبناء مجتمع حديث لتقوية الدولة وحكم النخبة. ولم يكن الشبان الأتراك ديمقراطيين أو ليبراليين، كما ظهر في الممارسات اليوميـة لهـم. وتقوم العلمانية الكمالية على مبادئ ستة هي: القومية، العلمانية، الجمهورية، الدولة، الإصلاح، والشعبوية.

هذا كله لم يحل مشكلات تركيا بل تفاقمت تلك المشكلات وبقيت العلمانية في نظر الشعب التركي مصدراً للفساد، في حين بقي الإسلام مصدراً للتفاعل الاجتماعي وسبباً في تماسك الأسرة وا تمع، لهذا فالافتراق بين السياسة والأخلاق الاجتماعيـة سبب مشكلات جمة للمجتمع التركي. وبقيت العلمانية في إطار النخبـة الحاكمـة وابتعدت الأمة التركية أكثر فأكثر عن تلك النخبة لأن تلك الأيديولوجية لم تنبع من داخل ا تمع التركي بل فرضت قسراً، والفشل أمر طبيعي لمثل هـذه المحـاولات. والنتيجة نشوء حركات إسلامية مثلت النقيض المباشر للعلمانية والحداثة المستوردة.[6]

وقد ساعد على نشوء الحركات الإسلامية أمور عدة منـها: انتشـار التعلـيم والهجرة إلى المدن والمشاركة السياسية حيث استخدمت شبكة العلاقات الدينيـة في السياسة، كما أن البحث المستمر عن قيم للتأقلم مع التحديات الحديثـة للهويـة و الأخلاق ساهم في نشوء تلك الحركات.

لقد طبق الإسلاميون الأتراك مقولة التأقلم مع الواقع و الاستفادة من الفـرص أفضل تطبيق. ولعل هذا الموقف يطرح تساؤلاً حول مدى مرونة الإسلام كنظام حياة وتفاعله مع الواقع الجديد الذي فرضته التحولات الكبيرة في الحياة الحديثة.

[5] Ibid. p. xviii
[6] Yavuz & Esposito. Ibid.,

التطور التاريخي للحركات الإسلامية التركية وموقع حركة الشيخ غولان منه

لا يمكن فصل حركة الشيخ فتح الله غولان عن الجهود الكبيرة التي بذلها خـلال أكثر من نصف قرن كثير من العلماء والمفكرين الأتراك ا ة الطغيان الكمالي علـى الحياة الإسلامية التركية. ولعل أبرز ما يميز حركة الشيخ غولان هو أ ا امتداد وتجديد لحركة النور الإسلامية التي كان لزعيمها الشيخ سعيد النورسي الفضـل الأكـبر في إيقاظ الشعور الديني و الحماس للإسلام وبعثه في الحياة التركية. ولذلك يمكن النظر إلى حركة الشيخ غولان كمرحلة من مراحل التطور التاريخي لحركـة الإسـلام في تركيا. وقد كان الشيخ سعيد النورسي من أوائل من تفاعل مع الحياة الجديدة وحاول الاستفادة من الطاقات المخزونة في وعي الشعب التركي عن الإسلام. فالإسـلام في نظره نظام معياري ونظام أخلاقي يحدد معايير الخطأ والصـواب في حيـاة الفـرد وا تمع. كما أنه قوة داخلية لبناء النفس وتقوية الذات في مواجهة أمراض ا تمـع العصري.[7]

من المهم للقارئ أن يعرف أن النورسي مر بمراحل ثلاث وقد أطلق النورسـي على نفسه: سعيد القديم وسعيد الجديد وسعيد الثالث. هذه المراحل الثلاث تعبير عن حالة الوعي التي مر ا هذا المفكر الفذ. فقد رأى في بداية الانقلاب الأتـاتوركي أن الشبان الأتراك بما أعلنوه من إصلاحات يمكن أن يكون سبباً في تجديد الفكر الديني. ولكن الحملة المنظمة التي تلت ذلك جعلت النورسي يترك الشبان الأتـراك ويعـود لممارسة العمل الدعوي والتربوي. وقد رأى أن مهمته تتمثل في حماية الـتفكير مـن التعصب والناس من الإلحاد. ولذلك فقد هدفت كتاباته الكثيرة إلى رفع حالة الوعي بين أبناء الشعب التركي بإعادة الذاكرة الجمعية لهذا الشعب عن طريق إعادة الـدين للمجتمع الذي يمثل لحمته وسداه. كما أنه تطور ليجعل هدفه بناء مجتمع مستقر من خلال قناعته بأن التغيير يكون بالفرد ثم يتطور صعداً إلى ا تمـع الأكـبر. ورأى أن المشاركة السياسية سبب في التغيير الإجتماعي. لكن سعيداً الجديد أي المرحلة الثانية

[7] Yavuz, H. *Islam in the public sphere*, in Yavuz & Esposito. Ibid. P.4.

من عمره تمثلت بالانسحاب من السياسة و التفرغ للكتابة حيث أنتج الكثير من رسائل النور التي تم نسخها بأيدي مريديه الذين نشروا فكره على نطاق واسع في الأناضول وفي المرحلة الأخيرة من عمره مال إلى تأييد الحزب الديمقراطي.[8]

تنطلق مبادئ النورسي من الفهم الجيد للقرآن الكريم، حيث يرى الإيمان فطرة كما في قوله تعالى ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَتِي فَطَرَ الناسَ عَلَيْهَا...﴾ (الروم: 30). ويرى العلاقة بين الأهواء و العقل هي سبب توتر الإنسان، ولا حلّ لهذا التوتر إلا بالإيمان بالله سبحانه وتعالى. وغياب الإيمان سبب الحروب والخلافات على مستوى المجتمعات والدول. ولذلك فما قدمه النورسي هو خريطة للمعاني أي دليل عمل للمسلم للانخراط في الحياة العامة بشكل نقدي ذكي. من الأمور المثيرة التي اعتقدها النورسي أن العالم يشيخ بينما القرآن يزداد حيوية وشباباً. كما أن اهتمامه بالعلم لم يجعله ينظر إلى القرآن ككتاب اكتشافات علمية، بل رأى في القرآن وآيات الله سبحانه في الكون سبباً في الدعوة إلى مزيد من الاهتمام بالعلم الطبيعي وتسخيره لفهم القرآن.

ومن المهم أن نرى أن النورسي لم يقصر كتاباته على فئة دون أخرى، بل تعدى ذلك إلى المجتمع الكبير، حيث استفاد من التطور الذي حدث في الطباعة والتي كانت سبباً في نشر أفكاره بين الجمهور التركي بمجمعه.

تركزت نظرية النورسي لحل المشكلات التركية بنظرة متدرجة للتحول تبدأ برفع وعي المسلم وتطبيق الدين في الحياة وتحكيم الشريعة. وكانت رؤية النورسي للدولة تنطلق من فهمه للإسلام وهو أن الدولة خادمة للأمة وأن أسس الدولة يجب أن تكون مبنية على الحرية و العدل واحترام الكرامة الإنسانية وإرادة الشعب. ولذلك فإنه قدم الحرية على الخبز ودلالة مقولته التالية كبيرة جداً مقولته الشهيرة " أستطيع العيش بلا خبز و لكنني لا أستطيع العيش بلا حرية" فبالحرية يعيش الإنسان كما أراده الله مختاراً ومسؤولاً، وبدونها يصبح عبداً للآخرين. وهي استمرار لفكرة الدفاع عن الحرية في الفكر الإسلامي منذ ظهور الإسلام إلى اليوم.

[8] Yavuz, H. ibid p. 4.

ويبدو أن غولان قد حمل نفس الأفكار المتعلقة بالدولة ولكنه لا يزعم أن حركته ستؤدي إلى بناء الدولة الإسلامية في تركيا. فنرى أحياناً أنه يتحدث عن الديمقراطيـة والعلمانية كأساسين للدولة الحديثة وأن تركيا بنيت على هاتين الدعايتين. ولكن نقده اللاذع للعلمانية و افت المشروع العلماني في تركيا وا امه للعلمانية بأ ـا أنتجـت إنساناً غير متوازن وسببت الكثير من المشكلات لتركيا وخصوصاً في علاقتها بالدين، هذا النقد لا يجعلنا نعتقد بأن غولان يؤمن تماماً بما يقال عنه. ونرى أنه مع النظـرة المتدرجة للانتقال بالأمة التركية إلى مرحلة الاختيار كشيخه النورسي الذي يقـول: "بعد إعادة وعي الشعب بالإسلام، عليه اختيار القوانين التي تناسبه."[9] ولا أعتقد أن مثل هذا الكلام يأتي جزافاً. فإذا كان الشعب التركي قد اختار الإسلاميين مرتين عام 1997 عندما فاز حزب الفضيلة بالانتخابات البرلمانية وجاء أربكان رئيساً للوزراء، وعندما فاز رجب اردوغان وحزبه بالانتخابات في عام 2003، فإن هذا الاختيـار جاء نتيجة الوعي بالإسلام إضافة إلى أمور أخرى. أما مطالبته بحياد الدولة تجاه الدين عموماً فلاعتقاده في رأينا أن الجيش بسطوته الحالية لا يمكـن أن يقبـل للإسـلام وأحكامه أن تكون النافذة في الحياة التركية، لذلك فإن الحياد المطلوب أمر مهم جداً كي تتقدم كل الفئات ببرامجها -ومن بينها الإسلاميون- للشعب التركي والراجح أن الشعب سوف يختار الإسلام. وعندما يتحدث عن أسس الدولة فإنه يراها مطابقـة للإسلام. فأسس الدولة عنده هي: العدل و الحرية واحترام الكرامة الإنسانية واحترام إرادة الشعب. هذه المبادئ التي ينادي ا غولان هي عينها المبادئ التي تنـادي ـا الحركات الإسلامية المعتدلة في العالم الإسلامي. ويقول يفوز: "إن الهدف الأسـاس لغولان هو مجتمع أساسه الشريعة."[10] وهو أمر لا يتحقق إلا في ظل الحرية وحكـم القانون.

وقد يلاحظ البعض أن غولان في عدم مواجهته للدولة التركية وغض الطرف عن حل الأحزاب الإسلامية كالرفاه وإبعاد أربكان عن الوزارة عام1997، يعني رفضـه

[9] Ibid., p.11
[10] Ibid., p. 11

للحكم الإسلامي أو المحاولات التي تقوم ا الأحزاب الإسلامية لتقـديم النمـوذج الإسلامي دليلاً على صراع بينه وبين الإسلاميين الآخرين. وما يمكن فهمه هنا هو أن الاختلافات في الآراء بين الإسلاميين موجودة في كل بلاد العالم الإسلامي. ولكـن خشية غولان أن يجهض المشروع السياسي و التربوي الإسلامي بيد الجيش وضـياع الفرصة التاريخية لتبليغ الدعوة الإسلامية وعودة تركيا إلى الفوضى السياسـية كمـا حصل في سبعينيات القرن الماضي، هو الذي يدعوه إلى اتخاذ تلك المواقف، بدليل أن الجيش لم يسمح له بالاستمرار في دعوته ونفاه خارج بلاده خوفاً من هذا المشـروع النهضوي الجديد. ولهذا فهو مع الوجود الفعلي للدولة لأن غيـاب الدولـة معنـاه الفوضى و الاقتتال الداخلي. فغياب الدولة يعني عدم الاستقرار ويعني الـ اع الفكري. فلو تخيلنا تركيا بلا دولة فإن أ ار الدم ستسيل بسبب الصراعات بـين الأحـزاب والطوائف والجماعات المختلفة[11]. ويرى أكتاي أن غولان في تفضيله الاستقرار علـى غياب بعض الحريات منسجم مع فقه أهل السنة الذين مارسوا ذلك لقرون كثيرة.[12]

المبادئ الأساسية لحركة فتح الله غولان

من الواضح أن الحركة جاءت في ظل ظروف تركية محليـة مناسـبة للتوسـع والتمدد، إضافة إلى أن منهجية غولان المبنية على عدم مجا ة النظام العلماني القـائم وتحديه سياسياً، بل دعمه أحياناً كما حصل في انقلاب 1980 والانقلاب الثاني على حكومة أربكان عام1997. ففتح الله غولان لا يهدف من وراء حركته بعث الدولة العثمانية أو بناء دولة إسلامية، ولكن جاء ليبني نظاماً تعليمياً أساسه الأخلاق الفاضلة النابعة من الإسلام والقيم الإنسانية.[13] ولذلك وجه اهتمامه إلى الشباب في محاولة منه لبناء ا تمع المتدين المحافظ متوسلاً ببناء المدارس والمعاهد والجامعات. في تلك المدارس التي أنشأها، أنشأ أيضاً بيوت النور وهي مساكن الطلبة الذين يعيشون معاً، حيـث

[11] Can, E. *Fethullah Gullen ile Ufuk Turu*.13th ed. Istanbul:A.D.
[12] Aktay, Y. *Diaspora and Stability*. In Yavuz and Esposito, ibid , p. 153.
…………………………………
…………………………………

يمارسون أنشطتهم الدينية والعلمية في جو نظيف. وهدف غولان من هذا هو حفـظ الشباب من إغراءات النظام العلماني ومجتمع الشهوات. ولذلك يعتقد غولان بأن زرع أخلاق التسامح وحب الله والمسؤولية واحترام الذات الإنسانية و التضحية في سـبيل المجموع أخلاق إسلامية وإنسانية. ولذلك فإن أهم عناصر خطته في العمل أن يؤسس لحب الله في نفوس الشباب والطاعة المطلقة له، وبناء الأمل بولادة مستقبل زاهر للأمة التركية المسلمة.

في المرحلة الثانية هدف إلى خلق ما أسماه ب" الجيل الذهبي". حيث استفاد مـن فرص المجتمع الجديدة المتمثلة بالانفتاح والعولمة في بناء شبكة إعلامية كـبيرة وبنـاء مؤسسات مالية واقتصادية لدعم توجهاته التربوية و التعليمية. وكان تخصيص التعليم في تركيا عام 1983 فرصته لبناء مجتمع منسجم منضبط علـى إيقـاع الأخـلاق الإسلامية. ولذلك فهو يقول عن منهج التعليم في مدارسه: دين بلا تعلـيم علمـي سيؤدي إلى التطرف، وتعليم بلا دين يؤدي إلى الإلحاد."

أما منهجه الوعظي فيكشف عن قدرة متميزة في ربط المستمعين والمشاهدين لـه م من خلال استخدامه لأسلوب القصص.حيث يركز في خطابه على أن الرسـول الكريم محمد ﷺ هو النموذج الأكمل لبناء الإنسان الكامل. ولذلك فهو يلـح علـى تلاميذه ومستمعيه بالتأسي بأخلاق النبوة. هذا الخطاب العاطفي الممزوج بالقصص النبوي والقرآن وبروح معتدلة، جعلت الكثيرين يسيرون إليـه ويكونـوا مـن رواد مجالسه. وهذا بحد ذاته نجاح كبير له في ظل نظام علماني يمسـك بتلابيـب الحيـاة ويحصي على الناس كلامهم ومواقفهم.

ويبدو أن فتح الله غولان يفكر بطريقة منهجية فهو ينتقل من مرحلة لأخرى دون أن يكون الانتقال ملحوظاً. فهو ينتقل بعد أن كان تركياً محلياً إلى تركـي عـالمي. لذلك فهو مهتم كثيراً بالجاليات التركية في أوروبا وأمريكا والشعوب التركية في آسيا الوسطى من خلال بناء المدارس والحث على الأخلاق الفاضلة.

ولذلك يمكن رؤية فهمه لمفهوم التدرج في الدعوة والصبر عليها" ومن غير المتصور بداهة أن يتغير كل شيء في مجتمع يتعرض منذ قرنين إلى الانقلاب في القيم والتعويد على العوائق و المثبطات بحملة واحدة من خوارق الكرامات! فليس يسيراً أن يحل الإيمان محل الإلحاد، والانضباط محل الانفلات، والنظام محل الفوضى، والأخلاقية محل اللاأخلاقية."[14]

هذه الحركة لم تكن بعيدة عن رصد الإعلام العلماني الذي أخذ يشن هجمات متتالية عليه، متهما غولان بالرجعية ومحاول تقويض أسس النظام العلماني. لأن غولان يعتقد بأن الدولة خادمة للشعب وليست رقيباً عليه، حيث يقول" ليس للدولة أن تكون علمانية أو دينية، وليس لها أن تتبنى فلسفة أو تمنع أخرى، ولكن عليها أن تكون محايدة وتعطي الحرية للناس ولا تمنع أحداً من المشاركة السياسية".

ولذلك يمكن تلخيص مبادئ حركة غولان في:

الإسلام نظام أخلاقي يجب بعثه والتمسك به. ويمكن للإسلام أن يقدم بدائل لكثير من الخيارات المقدمة للناس في الإعلام والاقتصاد والسياسة. والدين أفضل وسيلة لزرع أخلاق التسامح والحب. والأمل مفهوم إسلامي وليس للمسلم أن ييأس. والعمل الإسلامي يجب أن ينظر إلى الواقع وينطلق من فهم جيد له.

أما وسائل العمل عنده فهي؛ التربية في المدارس الإسلامية المنتشرة في بلاد كثيرة لحماية المسلم من فساد النظام؛ وبيوت النور، حيث يجتمع الطلبة المسلمون في جو إسلامي بعيد عن إغراءات الشارع؛ المخيمات التربوية والتي يعيش فيها الطلبة المسلمون لأسابيع يمارسون عباداتهم بحرية؛ استخدام كل وسيلة إعلامية من الصحيفة إلى المجلة و التلفاز والإنترنت؛ بناء المؤسسات الاقتصادية التي تخدم وسائل نشر الدعوة؛ وتأسيس الروابط والاتحادات المهنية كرابطة الكتاب والصحفيين المسلمين وغيرها. هذه الوسائل في واقع الأمر لا تختلف كثيراً عن وسائل الكثير من الجماعات الإسلامية في المشرق العربي وشبه القارة الهندية.

---

[14] التصوف، موقع الشيخ غولان.

الصوفية في حركة غولان

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو ما إذا كان الشيخ سعيد النورسي صوفياً، وحركته ذات بعد صوفي وإن لم تكن طريقة صوفية بالمعنى التقليدي، فهل تأثر غولان بالنورسي يجعل منه صوفياً؟ وإذا كان كذلك، فإلى أي مدى يمكن اعتبار حركة النور الجديدة صوفية بالمعنى التقليدي للكلمة؟

يعتقد زكي سري توبراك بأن مصدر الفهم الصوفي عند غولان هو " القرآن و السنة وكتابات المتصوفة خصوصاً "رسائل النور" للشيخ سعيد النورسي. ويعرف الشيخ غولان الصوفية بأ ا" الطريق الذي يسير في الفرد الذي تحرر من الضعف الإنساني ليحصل صفات ملائكية في سلوكه وأخلاقه مرضياً ربه، يعيش وفق متطلبات المعرفة بالله وحبه والنتيجة الشعور بلذة السعادة من تلك المعرفة و الحب."[15]

وهذا التعريف يتضمن أموراً مهمة يعرفها المؤمن بالله. فالعلاقة بالله لا تكون مع الجهل، إذ لابد من المعرفة بالله سبحانه، وهو أمر دعا إليه القرآن الكريم من خلال الآيات المبثوثة في ثناياه والتي تدعو المؤمن للنظر والاعتبار﴿وفي أنفسكم، أفلا تبصرون.﴾ (الذاريات:21). ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب...﴾ (آل عمران:190) كما أن المعرفة الباردة لا تكفي، بل لابد من الحب الكامل لله سبحانه، ومن هنا فإن عقيدة الإسلام مبنية على الحب المطلق لله سبحانه بلا شريك أو ولد. وتعريف العلماء للعبادة منطلق من هذا الفهم فهي أي العبادة عند ابن تيمية " كمال الحب مع كمال الخضوع".

وبالنسبة للمفاهيم الصوفية التي تعد مخرجة من الدين كوحدة الوجود فيقول فيها غولان" إن الذرات لا يمكن أن تكون جزءاً من الخالق، لأن القرآن يذكر أن المخلوقات آيات ودلائل على وجود الخالق."[16]

---

[15] Güllen, 1999c p. xiv. In Sartoprake, Z. *A Sufi in his own way*. In Yavuz & Esposito p.161.

[16] Ibid., p 166

هذا الفهم المنطلق من القرآن والسنة مهم جداً للمسلم العادي. فالصوفية في نظر الكثير من المسلمين عزلة عن الحياة وتلذذ بالعبادات الفردية والهدف خلاص فـردي. والإسلام دين لم يأت لهذا، بل جاء ليقرن الحياة بالآخرة، وليجمع بين الخيرين. كما أن النشاط الذي بدأه الشيخ غولان ينسجم إلى حد بعيد مع الفهم الشامل للإسلام. ويستطيع المرء أن يدرك أن الكثير من الحركات الإسلامية التي لاقت نجاحاً بين العامة، كان للبعد الأخلاقي والسلوكي نصيب كبير. وفهم غولان ليس بعيداً عن الفهم الذي مثلته حركة الإخوان المسلمين التي انطلقت في أوائل القرن الماضي، فالتربية والتزكيـة ركنان مهمان في بناء هذه الحركة. كما أن النشاط العلمـي والتربـوي للحركـة وكذلك مفهوم الخدمة العامة الذي يركز عليه الشيخ غولان.

والذي نريد أن نصل إليه، هو أن الفهم المشترك بين كثير من الحركات الإسلامية سببه وحدة المصدر: القرآن و السنة. على أن الاختلاف أكثر ما يكـون مصـدره اختلاف البيئات والأولويات. فليس من المعقول أن يطالب غولان بإنشـاء حركـة إسلامية في مجتمع تحكمت فيه الدولة بالحياة الخاصة للإنسان وأحصت عليه أنفاسـه حتى إ الم تختلف كثيراً عن النظام الشيوعي السوفيتي الذي حاول إلغاء الدين من حياة الشعوب المحكومة.

إن الشيخ غولان كما يقول عن نفسه بأنه ليس صوفيا، ولكنه يمارس التصوف، وأن حركته ليست طريقة صوفية، لا تختلف عن مقولة الإمام حسن البنا عندما ذكر أن حركته حقيقة صوفية وليست طريقة. وهذا من عبقرية هذين العالمين الذين فهمـا الإسلام فهماً وسطياً. كما أن مفاهيم غولان عن الجهاد و إحياء هذه الشعيرة المهمة تلغي فرضية أن الشيخ صوفي بالمعنى البحت. ففي معرض حديثه عن الجهـاد يقـول الشيخ" الموت الشريف.. يفضله المؤمن الحق على العيش الذليل.. الموت العزيز افضل ألف مرة من العيش في عقر الدار في قلق واضطراب خوفاً من تسلط الظلمة علينا. هو هكذا إذا استغرق في بحر العرفان الرباني، ذلك المسلم العزيز الكريم، ولا يدرك هـذا المعنى من يعيش حياة المقابر في الحياة... فلا ضمان لتطهير هذه الأجساد المليئة بالآثام

إلا طريق الشهادة... البقاء في هذا الشعور والفكر، واغتنام الفرصة متى سنحت والتمسك به، والسعي للفوز بذلك الموقع المعلى مضطرباً اضطراب أبي عقيل.. نعم إن هذا هو أسمى غاية لكل من حمل أمانة دعوة الإسلام العظيمة، وينبغي أن يكون هذا. فالشهادة هي غايتنا ومطلوبنا وعشقنا...."[17]

يرى غولان أن" التصوف هو طريق الوجدان الإنساني في فهم حقائق الإسلام، و الإحساس ا. فمن كانت حياته بعيدة عن الحياة العاطفية الإسلامية، فإنه لن يستطيع إدراك حقيقة التصوف"

التصوف هو درب البحث عن طريق القلب وعن طريق عين القلب عن الحقيقة الإنسانية التي تعجز الفلسفة عن مد يدها نحوه...." و"التصوف هو عملية تصفية روح الإنسان وتطهره وتوحده مع ذاته، وتجاوز الزمان والمكان والوصول إلى أبعاد مجهولة. وهو الطريق الوحيد أمام كل فرد لكي يمر من الباب الذي فتحه المعراج النبوي ويصل إلى ربه.. أي هو معراج يتناسب مع قابلية الفرد واستعداده."[18]

التربية والتعليم في **حركة غولان**

ولأن التعليم وسيلة غولان للتغير، فقد ركز على تبني فلسفة تربوية تؤمن بتجذير الدين من خلال بناء جيل متدين وقادر على المشاركة الفاعلة في الحياة العلمية العالمية. حيث يرى أن التعليم أساسه الدين والعلم، ولذلك فإن هدفه بناء جيل متشبع بروح الإسلام وقيمه ومتسلح بالعلم والمعرفة العصرية الحديثة.

وقد نشأت قناعات غولان بأهمية التعليم لما رآه من تناقض في النظام التعليمي التركي المبني في رأيه على عدة أنظمة متناقضة. فهو تعليم لا يقدم للخريجين تصوراً كاملاً للمستقبل ويكرس التفرقة في ا تمع ولا ينشئ جيلاً يتخلق بالأخلاق الفاضلة. فالمدارس العلمانية لا تستطيع تحرير ذا ا من التعصب والأيديولوجيا، كما أن المدارس الدينية لا تظهر قدرة لمقابلة تحدي العلوم والتقنية، ولذلك فالمدارس الدينية تنقصها

[17] خليل، محمود. مقابلة مع غولان، مصدر سابق ص5

[18] التصوف، موقع الشيخ غولان.

المرونة والرؤية الثاقبة للمستقبل والتخلص من الماضي أو أن تقدم بديلاً تربوياً لتحديات اليوم.[19]

وقد كان لغولان نظرته السليمة في التفريق بين التربية والتعليم. فهو يقول "المدرسون كثيرون والمربون قلة، والمعلم والمربي كلاهما يقدم معلومات للطالب ولكن الفرق بينهما هو أن المربي هو الشخص القادر على مساعدة التلاميذ على إبراز شخصياتهم التي تزرع التسامح والتفكير التدبر والضبط الذاتي وروح المسؤولية والقصدية." ويضيف غولان فيقول: "بدلاً من أن يوجه المدرسون المجتمع، سمحوا لأنفسهم أن يكرسوا نظاماً تعليمياً منفصلاً ومقيدا، وبدل أن يحتج المدرسون على إبعاد القيم الإنسانية عن النظام التعليمي، والذي يدرس في المنطق والأخلاقيات والروحانيات، نجدهم يتكيفون مع القيم الهابطة."[20]

ولذلك دعا غولان إلى نظام تعليمي يجمع بين المعرفة العلمية من جهة والأخلاق والروحانيات من جهة أخرى لإنتاج شعب متنور ذي قلب نابض بنور العلم و الإيمان والدين وعقل يضاء بقيم العلم الإيجابي.

ولعل تأثره بموقف النورسي الذي كان يرى العلم والدين حلقتان تكمل إحداهما الأخرى، جعله يركز على ضرورة أن ينال تلاميذ مدارسه قسطاً كبيراً وحظاً وافراً من العلوم الطبيعية. ولذلك فالدين ليس غريباً عن المؤمن وهو وسيلته للتعرف على خالقه. ومن هنا فإن هدفه أيضاً أن يدير المؤسسات العلمانية شباب مؤمن متشبع بروح الدين وقيمه. وقد يبدو الأمر متناقضاً أو هكذا قد يفهم البعض، لكن الحقيقة هي أن معظم البلاد العربية والإسلامية علمانية بدرجات متفاوتة، ومؤسساتها علمانية من التعليم إلى الاقتصاد إلى السياسة، والحركات الإسلامية العربية وغيرها تحاول أن تكون جزءاً من النظام القائم ولكن من خلال تبني فلسفة إسلامية للحياة.

ولم يقصر الأمر على التبني النظري للإسلام في بعده التربوي كما يفعل كثير من المنظرين للتربية الإسلامية والتي كثيراً ما تختلط بالمفهوم الوعظي للتربية، وليس

19 Yavuz & Esposito. Ibid p. 74

20 Michel, Thomas: *Fethullah Gülen as Educator*. In Yavuz & Esposito. Ibid. p. 75-76.

بالمفهوم الشامل الذي يقدم للمؤمن زاداً حقيقياً من خلال تقديم تعليم ديني ممزوج بعلوم عصرية تؤهل المسلم للعب دور جاد في بناء حياته ومجتمعة والحياة الإنسانية. ولهذا بنى الشيخ غولان وأنصاره مئات المدارس في تركيا وآسيا الوسطى وأوروبا وحتى دول ليس للوجود الإسلامي فيها نصيب كبير. وقد كان لتلك المدارس التي تعلم العلوم العصرية بالإضافة إلى تقديم الدين بصورة غير مباشرة دور بالغ في نشر أفكار غولان وبالتالي نشر الفكر الإسلامي بروحه المتسامحة ونظرته المنفتحة على الناس جميعاً. وقد عمد في ذلك إلى استغلال معرفته بالكثير من رجال الأعمال الذين دعاهم للاستثمار في هذا الميدان. ولعل سهولة خطاب غولان المبني على مقولة مهمة وهي أن التعلم وسيلة للحداثة وليس ضد الحداثة وأن التعليم وبعده عن التدخل في الشؤون السياسية للدول المضيفة لمدارسه ونجاح تلك المدارس على المستوى العالمي من خلال مشاركتها في مسابقات دولية، كان سبباً من أسباب نجاح تلك المدارس التي أصبحت أمكنة يتعلم فيها أبناء الطبقة الحاكمة في مجتمعاتها.

ولم يسلم غولان من نقد العلمانيين له واتهامه بالرجعية والعودة إلى العثمانية كمرحلة في حياة الشعب التركي. ويعلق على كلمة الرجعية فيقول" إن كلمة الرجعية تعني العودة إلى الماضي أو إحضار الماضي إلى الحاضر. إنني شخص جعل الآخرة هدفه وليس الغد فقط. أنا أفكر بمستقبل بلدنا وأعمل كل ما بوسعي لتحقيق ذلك. لم أفكر بإعادة بلدي إلى الماضي في أي من كتاباتي أو أحاديثي أو أنشطتي، لكن أحداً لا يستطيع أن يسمي الإيمان بالله والعبادة والقيم الروحية والخلقية التي لا تحد بزمن رجعية."[21]

العلاقة مع الآخر: العلاقات الدولية من منظور إسلامي: التسامح والحوار

يعتقد الشيخ غولان بالتعددية والتسامح ويرى أن طبيعة المجتمع التركي والذي نشأ في ظلال الدولة العثمانية مجتمع منفتح بطبيعته ومؤمن بالحوار والتسامح مع الآخر. ولذلك فهو كثيراً ما يشير إلى ذلك مستخدماً عبارة الإسلام التركي. وفي هذا

[21] In Michel. Ibid., p., 77

الصدد يقول: "الإسلام التركي يتشكل من المبادئ الإسلامية الأساسية التي لا تحتمل التبديل والتغيير والمنطلقة من القرآن والسنة. ولذلك فالإسلام التركي أكثر انفتاحاً وتسامحاً وقبولاً للآخر."[22]

ولأن غولان ينطلق من فهمه للتسامح من القرآن والسنة، فهو يشير في أكثر من موقع إلى الحديث المشهور "الناس سواسية كأسنان المشط". والحديث الآخر "كلكم لآدم و آدم من تراب ..". ويعتقد أن "النظام الاجتماعي الإسلامي يسعى إلى تحقيق مجتمع الفضيلة فيرضي بذلك الله سبحانه وتعالى. فهو يعترف بالحق لا بالقوة لتحقيق الحياة الاجتماعية. ولذلك فالعلاقة يجب أن تبى على الحب و الاحترام المتبادل والفهم بدلاً من الصراع والسعي لتحقيق المصالح الفردية.."[23]. أما ما ورد في القرآن عن اليهود والنصارى، فهو يعتقد بأن المقصود هم الذين عاشوا خلال الفترة النبوية والذين وقفوا موقفاً معيناً من الدعوة."[24]

هذه الدعوة للتسامح يجب أن ينظر إليها في السياق الإسلامي العام وليس في السياق التركي الخاص. فالإسلام منذ بداياته الأولى حض على التسامح والاعتراف بالآخر وعدم إكراه الناس على الدين. والحوار مع الآخر موجود في سيرة النبي الكريم عليه السلام كما هو أصلاً في القرآن الكريم كما في قصص الأنبياء مع أقوامهم وأهليهم. قد حفل التاريخ الإسلامي بحوارات كثيرة بين المسلمين وأقوام شتى. فمن المعروف أن الإسلام جاء ليخرج الناس كل الناس من عبادة الطواغيت والعباد إلى عبادة الله سبحانه وتعالى وحده. هذا الهدف العظيم استدعى من المسلمين أن ينساحوا في الأرض فيبلغوا دعوة الله. ولما كان الطواغيت والملأ من ورائهم لا يحبون الحق و لاينصاعون إليه بسهولة، فقد وقفوا في وجه الدين الجديد مدافعين عن مصالحهم المادية وعروشهم مستخدمين شعو م المغلوبة على أمرها.

[22] Ünal A & Williams, A. (eds). *The advocate of dialogue: Fathallah Güllen*. 2000, p. 54-56. In Yavuz & Esposito. Ibid. p., 223.

[23] Güllen, M. Fethullah. “A comparative Approach to Islam and Democracy”. *SAIS Review* (2001a)2 :133-138.

[24] Yilmaz, I. *Ijtihad and Tajdid by Conduct*. In Yavuz & Esposito. Ibid p. 230.

والمعروف أن الرسول الكريم ﷺ أرسل الرسائل الكثيرة لزعماء العالم في أيامه. فبعث برسالة إلى كسرى ملك الفرس وهرقل ملك الروم وهما زعماء العالم آنذاك.كما كتب إلى النجاشي والمقوقس ملك مصر وغيرهم. وقد استخدم الرسول الكريم لغة النبوة التي تنضح بالأدب النبوي و التي تهدف إلى كسب قلوب أولئك الناس إلى الدين الجديد. وقد كان الرسول يحمل رسائله إلى نفر من الصحابة الكرام. فقد اختار ﷺ عبد الله بن حذافة السهمي ليحمل كتابه إلى كسرى ملك الفرس. وقد رد كسرى رداً قبيحاً متجاوزاً كل القيم الديبلوماسية فمزق كتاب رسول الله ﷺ، فلما بلغ ذلك الرسول الكريم دعا عليه قائلاً " مزق الله ملكه" وكان أن انقلب على كسرى ابنه شيرويه.

ومن الحوارات المهمة في التاريخ الإسلامي تلك المساجلة التي جرت بين الصحابة رضوان الله عليهم إثر وفاة الرسول ﷺ. أما بعد النبوة، ففي معركة القادسية، أرسل سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه الصحابي الجليل عبادة بن الصامت إلى ملك الفرس. ودار بينهما حوار سجلته كتب التاريخ. وملخصه أن الإسلام دين جاء ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده و من ضيق الناس إلى سعة الدنيا و الآخرة ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام. ولذلك ليس من العدل أن يقال بأن شعباً مسلماً بعينه اختص بهذه المزية دون غيره.

وقد كان لحركة غولان أنشطة كثيرة في محاولاتها للحوار مع الآخر متمثلاً في دعوات الإفطار التي تنفذها وتدعو إليها الكثير من الشخصيات الدينية والعلمانية من أجل فتح حوار يخدم البلاد. وقد كان لغولان نفسه نشاط كبير توجه بلقاء البابا في الفاتيكان والكثير من الشخصيات الدينية الأخرى.

خاتمة:

في هذه الورقة تناولنا بالوصف و التحليل إحدى الشخصيات الإسلامية العاملـة على الساحة التركية وهي شخصية الشيخ فتح الله غولان. فهذه الشخصية التي قامت في إثر حركة النور التي أسسها الشيخ سعيد النورسي قدمت العديد مـن المفـاهيم الجديدة على العمل الإسلامي. ولعل خصوصية المكان و الزمان لعبا دوراً بـارزاً في تلك الدعوة. فالشيخ غولان ليس شيخاً تقليدياً بالمعنى الحرفي للكلمة، ولا شيخ طريق صوفية ولا هو بالسياسي الإسلامي، بل هو مزيج من ذلك كله، وإن كان أظهر مـا في شخصيته الوعظ والتربية على الإسلام.

لقد قدم الشيخ نموذجاً فريداً للعمل الإسلامي في ظل ظروف بالغة الصعوبة. وقد استطاع أن يسير في عمله وحركته بعيداً عن المحن والابتلاءات التي واجهتها الكثير من الحركات الإسلامية في المشرق العربي تحديداً. وذلك باعتقادنا لفهم الشـيخ لطبيعـة المكان: الدولة التركية العلمانية التي ما فتئت تحارب كل أشكال التدين. وفهمـه ذاك ساعده على الانطلاق إلى العالمية من خلال تبنيه لفكرة مهمة وهي أن الدعوة للإسلام لا بد أن تسير وأن العمل مرتبط بالأمل.

إن الشيخ غولان في عمله هذا استطاع أن يجمع الكثير من التناقضات التي تبـدو على السطح. فقد يؤيد الحكم التركي العلماني لقناعته بأن الدولة لا بد لها أن تحكـم وأن البديل هو الفوضى التي رآها بعينه تصدع أركان البيت التركي في السبعينيات من القرن الماضي. ويستفيد من كل فرصة متاحة للعمل، فيستفيد من الانفتاح فيشير على تلاميذه بالاستفادة من تلك الأجواء، فتفتح البنوك الإسلامية، وتنشئ محطات الإذاعة و التفلزة والمدارس والجامعات وبيوت النور. ولعل أهم ما يمكن أن يميز عمل الشـيخ غولان هو البعد عن الجدل النظري الذي استحكم هذه الأيـام وجعـل السـاحة الإسلامية ساحة جدل لا ساحة عمل. فآثر أن يترك الجدل إلى العمل وهو أمر لا بد أن تعيه الحركات الإسلامية بكل أطيافها وخلفيا ا وتطلعا ا، فما أوتي قوم الجدل إلا ذلّوا.

قائمة مختارة من الكتب حول التصوف

1. *Sufis and Anti-Sufis: the Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World.* Elizabeth Sirriyeh, London: Curzon, 1998, 188 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الصوفيون ومناوئوهم: الدفاع عن التصوف وإعادة التفكير فيه ورفضه في العالم الحديث.** يقدم الكتاب عرضاً تاريخياً لممارسات الطرق الصوفية الحديثة والمعارضين لها، كما يبحث في مساهمة الأفكار الصوفية للعديد من المصلحين المسلمين البارزين في خلال المائة عام الماضية. وركز المؤلف على أن المقالات الناقدة للتصوف خلال القرنين الماضيين لم تهمش الطرق الصوفية في معظم أنحاء العالم الإسلامي، بل على العكس وجدت هذه الطرق في مظاهر الصحوة الإسلامية العالمية ما ينعش وجودها.

2. *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult.* Pnina Werbner. London, Hurst & Company, April 2004, 348 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه بالعربية: **حجاج الحُبّ: دراسة أنثروبولوجية لنظام صوفي عالمي،** وهو حصيلة اثنتي عشرة سنة من جهد المؤلفة بِنينا وربنر أستاذة الانثروبوجيا الاجتماعية في جامعة كيل بإنجلترا. وقد جمعت المؤلفة في هذه الدراسة معلومات عن طائفة صوفية نقشبندية أنشأها الزعيم الروحي المعاصر زنديير. وتتبعت نشأة هذه الطائفة في باكستان وانتشار عضويتها في كل من أوروبا ودول الخليج وجنوب إفريقيا. وركزت في بحثها على وصف البنية المعقدة للنظم الصوفية على

المستوى المحلي والعالمي والصور التي تتجلى فيها هذه البنية في ممارسة الطقوس الصوفيه وتتجسد في أساطير مقدسة ذات امتداد عالمي.

3. *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Hak'm al-Tirmidhi and his contemporaries.* Sara Sviri, 2005, Rotledge Curzon, 288pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **وجهات نظر** في **التصوف الإسلامي القديم: دنيا الحكيم الترمذي ومعاصريه.** تعتقد الكاتبة أن الأدب الصوفي في عهد الحكيم الترمذي ومعاصريه كان غنياً ومتنوعاً ولكن التصانيف الصوفية التي أتت بعده أضافت غشاوة أخفت حقيقته. وهذا الكتاب يقدم منظوراً جديداً للبعد الحضاري في التصوف الإسلامي.

4. *Mysticism and Politics: A Critical Reading of Fi zilal al-Qur'an by Sayyid Qutb (1906-1966).* Oliver Carré. Carol Aritgues (tr.), 2003, Brill, 366pp.

الكتاب بالفرنسية وترجم إلى الإنجليزية وعنوانه: **الصوفية والسياسية: قراءة نقدية** في **كتاب** في **ظلال القرآن لسيد قطب.** هذا الكتاب يعنى بتفسير سيد قطب ومقارنته بكتاب "تفسير المنار" لعبده ورضا. والكتاب يناقش أسلوب قطب في قراءة القرآن وعقيدته في التوحيد وإيمانه وروحانياته وفهمه لتعاليم الإسلام. ثم يقَيم الكتاب تعاليم سيد قطب بالنسبة لليهودية والمسيحية، ووضع معتنقي هذه الديانات في ا تمع الإسلامي المثالي والأسرة المسلمة وتحرير الإسلام للمرأة. ويقيم الكتاب الدولة الإسلامية المُثلى التي يمكنها أن تتبع المنهج القرآني، والنظام العام للدولة بما في ذلك نظام الاقتصاد والعدالة الاجتماعية.

5. *Kernel of the Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of Intellect: A Shi'i Approach to Sufism.* Sayyid Muahmmad Husayn Tabataba'i, Mohammad Faghfoory (tr.), New York: SUNY Press, 2003, 149 pp.

أصل الكتاب بالفارسية وترجم للإنجليزية وعنوانه: **نواة النواة: حول الرحلة الجسدية والروحية لأصحاب الفكر: منهاج شيعي** في **التصوف**. المؤلف سيد محمد حسين طبطبائي (1901-1982) وهو عالم إيراني مرموق درس الفلسفة الإسلامية والفقه والأخلاق في حوزات قم بإيران. الكتاب عبارة عن وثيقة في التصوف من منظور شيعي مليء بالنصائح العملية. وهو يقدم حواراً نظرياً للرحلة الروحية وخبرة شخصية للسيد محمد حسين طبطبائي. الكتاب يقدم أيضاً معلومات عن الأصول القرآنية للتصوف وعلاقته بالمذهب الشيعي كما يقدم دور أئمة الشيعة في تحقيق الروحانية للسالك المخلص.

6. *Popular Sufism in Eastern Europe.* H.T. Norris, Routledge Curzon, 2005,

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الصوفية السائدة** في **أوروبا الشرقية**. الكتاب عبارة عن وصف للطرق والحركات الصوفية المختلفة التي تغلغلت في البلغان في شبه جزيرة القرم ومناطق أخرى في شرق أوروبا بعد الاحتلال العثماني.

7. *Sufism in South Asia: Impact on Fourteenth Century Muslim Society.* Riazul Islam, Oxford University Press, 2002, 140 pp.

الكتاب بالإنجلزية وعنوانه: **الصوفية** في **جنوب آسيا وتأثيره على ا تمع الإسلامي** في **القرن الرابع عشر**. الكتاب يلخص مساهمة الصوفية والعواقب المشؤومة نتيجة التحريف الذي تم لهذه الطريقة. يلقي الكتاب الضوء على الممارسات الإيجابية والسلبية للتصوف في جنوب آسيا.

8. *Me and Rumi: The Autobiography of Shems-i Tabrizi.* William Chittick (Introduced, Translated and Annotated), Fonsvitae, 2004, 408 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **أنا ورومي: السيرة الذاتية لشمس التبريزي.** الكتاب ترجمة للجزء الأكبر من مقالات شمس التبريزي، ومحاوراته مع جلال الدين الرومي، ويزيل الصورة النمطية التي رسمتها الأدبيات الثانوية.

9. *Three Early Sufi Texts: A Treatise of the Heart by Al-Hakim Al-Tirmidhi, The Stumblings of Those Aspiring, and Stations of the Righteous by Abu'Abd al-Rahman al-Sulami al Naysaburi.* Nicholas Heer and Kenneth Honerkamp (tr.), Fons Vitae, 192 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **ثلاث نصوص صوفية قديمة: رسالة القلب للحكيم الترمذي، زلات الطامحين ودرجات الصالحين لأبي عبد الرحمن السلمي النيسابوري.** الكتاب عبارة عن ترجمة للكتب الثلاثة المذكورة وجميعها لها علاقة بجانب من جوانب الطريق إلى الله في التصوف. وتقدم بصيرة أساسية في علم النفس وعلم التصوف كما تصحح الأفكار المغلوطة التي قدمها أعداء التصوف من المتشددين أو من مثاليي العصر الجديد.

10. *The Book of Assistance.* Imam Abdallah Ibn-Alawi Al-Haddad, Mostafa Badawi (tr.), Fons Vitae, 2004, 152 pp.

أصل الكتاب بالعربية وترجم للإنجليزية وعنوانه: **زاد المسافر** لعبد الله ابن علوي الحداد. ينتشر الكتاب وسط علماء الصوفية في الجزيرة العربية وإندونيسيا وشرق إفريقيا. وهو عبارة عن مجموعة أدعية وتعاليم أخلاقية للسالكين في طريق الصوفية.

11. *In the Company of Friends: Dreamwork within a Sufi Group.* Llewellyn Vaughan-Lee, The Golden Sufi Center, 1994, 216 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: في **صحبة الرفاق: الأحلام من خلال تجمع صوفي**. المؤلف شيخ في الصوفية له عدة كتب عن الصوفية ومتخصص في الجمع بين النهج الصوفي القديم وعالم الأحلام مع رؤية علم النفس الحديث. ويهتم بمسؤولية البعد الروحي في العصر الراهن وفي الوعي العالمي المتزايد بمفهوم التوحيد. والكتاب يبحث في العمليات النفسية والروحية ضمن جماعة وكيف تغير طاقة الطريق من شخصية السالك.

12. *The Heart of Sufism: Essential Writings of Hazrat Inayat Khan.* Hazrat Inayat Khan. Boston: Shambhala Publications, 1998, 400 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **قلب التصوف: كتابات أساسية لعناية خان.** الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات لعناية خان (1882-1927)، وهو قطب صوفي هندي ويعد أول من أدخل الصوفية إلى الغرب. والكتاب مرجع قيم لجوهر تعاليمه في شتى المواضيع مثل التصوف، قواعد السلوك، الموسيقى والطفولة، كتب لفائدة القارئ بغض النظر عن دينه.

13. *I Am Wind, You Are Fire: The Life and Works of Rumi.* Annemarie Schimmel, Boston: Shambhala Publications, 1992, 224 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **أنا الريح، وأنت النار: حياة وأعمال الرومي.** الكتاب يمجد الشاعر الصوفي الفارسي جلال الدين الرومي عن طريق وصف حياته وشرح أشعاره الصوفية. فقد كان يعيش الرومي حياة هادئة كأستاذ للدين في الأناضول حتى عامه السابع والثلاثين ثم تأثر بعدها بشمس التبريزي وبدأ في كتابة أشعاره الصوفية كما أنشأ رقصة الدراويش. والكاتبة آنماري شيميل تلقي الضوء على الرمز والمغزى في أشعار الرومي كما تقدم ترجمتها لبعض أشعاره.

14. *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation.* Kabir Helminski, Boston: Shambhala Publications, 2000, 304 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **القلب العارف: طريق التغيير الصوفي.** في هذا الكتاب يقدم المؤلف الطريقة الصوفية على أنها أنسب طريق للتجربة الروحية تناسب جميع الثقافات والأزمنة. ويعتقد المؤلف أن تهذيب القلب العارف يمكن الإنسان من تجربة إحساس جديد بالذات، وتعيد صياغة علاقات الناس، ويعزز طاقاتهم الإبداعية.

15. *Teachings of Sufism.* Carl W. Ernst (tr.). Boston: Shambhala Publications, 1999, 240 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **تعاليم الصوفية.** وهو مختارات نثرية وشعرية صوفية من دول الشرق الأوسط والهند منذ القرن العاشر وحتى الثاني عشر ميلادي. وهي نموذج للفكر الصوفي وبعض الجوانب الأساسية لهذا المسلك الروحي. بعض المواد المذكورة في الكتاب: طبيعة العشق الصوفي، التفكر، سماع الموسيقى، التعاليم الأخلاقية للصوفية، العقبات في الطريق الروحي، علاقة الشيخ والمريد، أهمية القرآن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، سير بعض كبار الصوفية من أمثال الرومي.

16. *Twilight Goddess: Spiritual Feminism and Feminine Spirituality.* Sartaz Aziz, Thomas Cleary. Boston: Shambhala Publications, 2002, 288 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **خفوت الإلهات: النسوية الروحانية وروحانية النساء.** يوضح الكاتبان أن عبادة الإلهات -التي تعتبر من بين أشكال التعبير الديني الأصيل- لم تختف من الدين بالرغم من إخماد الحضارة الأبوية لها. فالإله الأنثى تظهر مستورة أو واضحة في شكل إنسان مقدس أو ولي أو شخصية أسطورية أو مبدأ

نظري. الكتاب عبارة عن مرشد للمعتقدات المؤنثة والرموز والتشبيهات الموجودة في الهندوسية والتاوية والبوذية والصوفية.

17. *Women of Sufism: A Hidden Treasure.* Camille Adams Helminski (ed.), Boston: Shambhala Publications, 2003, 336 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **نساء الصوفية: كنـز مخفي**. الكتاب إحياء لوجود المرأة في الصوفية بإبرازه لغنائهن وأشعارهن وأحلامهن ورؤاهن وقصص عن مساعيهن في شهود الحقيقة. وهذه الكتابات تعكس موقع الاحترام للأنثى في عالم الصوفية. المختارات في هذا الكتاب تدور في فترة عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى يومنا هذا؛ وهي كتابات عن تقاليد صوفية مختلفة من شتى البلاد والقارات مثل إفريقيا وآسيا والشرق الأوسط وأوروبا وأمريكا لنساء من الأسرة النبوية إلى رابعة العدوية وحتى آنماري شيميل في الوقت المعاصر.

18. *Light of Oneness.* Llewellyn Vaughan-Lee. The Golden Sufi Center, 2004, 192 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **ضوء الوحدانية**. المؤلف قطب في الصوفية له عدة كتب عن الصوفية ومتخصص في الجمع بين النهج الصوفي القديم في الأحلام مع علم النفس الحديث. ينقب الكتاب في البعد الخفي للحياة الصوفية -أي الوعي بوحدة وترابط كل الحياة- ويوسع الفهم للأعمال الروحية والإمكانية للتغير العالمي. ويظهر كيف يساعد التصوف في هذا العمل بجلب النور والحب حيثما كان ضرورياً. الكتاب يؤكد دور المرأة وكيف أن إدراكها الطبيعي لكمال الحياة وترابطها مهم للتطور. ويقدم الكتاب مفهوم للمستقبل حيث تلتقي معرفة العلوم بحكمة الصوفي.

19. *Purification of the Heart: Signs, Symptoms and Cures of the Spiritual Diseases of the Heart.* Hamza Yusuf. Starlatch LLC, 2004, 268 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **تزكية القلب: علامات أمراض القلب الروحية وأعراضها وعلاجها.** المؤلف حمزة يوسف مؤسس معهد الزيتونة في ولاية كاليفورنيا الأمريكية لدراسة العلوم الإسلامية الأساسية. هذا الكتاب يبحث في الأمراض النفسية للقلب ووسائل علاجها، مثل البخل، والحسد، والكراهية، والغدر، والحقد، والخبث، والتفاخر، والتكبر، وإبتلاءات أخرى تصيب الناس وغالباً ما يسطروا عليها. ويناقش الكتاب الأسباب المنطقية لهذه الأمراض وسبل علاجها، ويقدم نظرة فاحصة عن التعاليم الإسلامية حول هذه المشاكل وكيف يمكن للناس أن يستفيدوا من هذه التعاليم.

20. *Principles of Sufism* by Al-Qushayri. Translated by B.R. Von Schilegell and Hamid Algar, New York: Mizan Press, 1990, 366 p.

أصل الكتاب بالعربية وقد ترجم إلى اللغة الإنجليزية وعنوانه: **مبادئ الصوفية للإمام القشيري** (المتوفى عام 1072م) ترجمة فون شليقل وحامد الغار. وأصل الكتاب هو رسالة القشيري في التصوف، وهي من أكثر كتب التصوف شيوعاً بالعربية. ويتكون هذا الكتاب من ثلاثة وأربعين فصلاً تتعلق بالمقامات والأحوال في بيان التصوف بوصفه منهج حياة.

21. *The Path of God's Bondsmen: from Origin to Return.* Najm Al-Din Razi, Hamid Algar (tr.), New Jersey: Islamic Publications International, 2003, 544 p.

الكتاب بالإنجليزية وقد ترجم من أصله الفارسي بعنوان: **طريق العباد من المبدأ إلى الميعاد** لنجم الدين الرازي المتوفى سنة 1256م. وقام بترجمته الدكتور حامد

الغار، أستاذ الدراسات الفارسية والإسلامية في جامعة كاليفورنيا ببيركلي، الولايات المتحدة. هذا الكتاب يوضح الأسس النظرية للصوفية، موضحاً بالتفصيل أساسه النابع من القرآن وقدوته بالرسول صلى الله عليه وسلم، ثم يتجه إلى بحث التشكيل الداخلي للإنسان -الروح والقلب والنفس- الذي يعد الوسيلة التي تؤدي إلى طريق الصوفية.

22. *The Taste of Hidden Things.* Sara Sviri. The Golden Sufi Center, 1997, 288 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **مذاق المسائل الخفّية**. الكتاب يصور التصوف على أنه نظام صوفي حيوي. ويجمع الكتاب بين مسائل الحكمة وما وراء الطبيعة وأناشيد الصوفية القدامى والمحدثين. ويبرز الكتاب مكانة للحكيم الترمذي المتميزة، ويشتمل على مقتطفات من أعماله نشرت لأول مرة باللغة الإنجليزية.

23. *The Bond with the Beloved: The Mystical Relationship of the Lover and the Beloved.* Llewellyn Vaughan-Lee, The Golden Sufi Center, 2004, 155 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **رابطة الحبّ: العلاقة الصوفية بين الحبيب والمحبوب.** يصف المؤلف صحوة السالك لرباط الحب الذي وجِد في القلب الإنساني منذ بداية الكون. ويروي بتفصيل نمو هذا الحب الأبدي بين السالك والمحبوب الأبدي وذلك بالأخذ من المصادر الصوفية والمسيحية معاً. والكتاب يشير إلى أنه -عن طريق العلاقة الداخلية مع المحبوب- يستطيع المحُب أن يأتي ذا الشعور السامي في الحياة اليومية وبالتالي يمكن للعالم أجمع أن يتذكر أنه ملك لله.

24. *Signs of God.* Llewellyn Vaughan-Lee. The Golden Sufi Center, 2001, 160 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **علامات الله**. يبحث الكتاب في أهمية الوعي الصوفي في هذا الزمن الذي تدور فيه تغيرات عالمية. ففي أعماق القلوب تكمن الغاية الخفية للخلق والتي تعتبر مفتاح التغير في هذا الزمان. ومهمة الصوفي أن يجعل هذا المفتاح سهل المنال للبشرية ومن ثم فتح أبواب الإلهام. ويمكن للصوفي أن يساعدنا في التعرف على حقيقة التوحيد –التي تعتبر أساسية للحياة- وأن نتعرف على علامات الله التي ستوجهنا وتكشف لنا الغاية الحقيقية من وجودنا.

25.*Sufism: The Transformation of the Heart.* Llewellyn Vaughan-Lee. The Golden Sufi Center, 1995, 222pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الصوفية وتحويل القلب.** الكتاب عبارة عن ملخص واضح وسهل عن الصوفية: المبادئ العامة، خلفيته التاريخية، وتطوره حديثاً في الغرب. بالإضافة إلى البحث في الطرق الروحية والنفسية للتغير يقدم الكتاب خطوط توضيحية تساعد السالك. وهو يعد تمهيداً قيماً للطريق الروحي والذي بدأ يجذب الاهتمام في الغرب.

26.*Paths to the Heart: Sufism and the Christian East (Perennial Philosophy series. James s. Cutsinger.\, Wrold Wisdom Books 2002, 278 pp.*

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **طُرق إلى القلب: التصوف والشرق المسيحي.** والهدف من الكتاب هو دعم التوجه العالمي والبحث عن المشتركات بين أهل المذاهب والأديان والمشاركون في الكتاب هم علماء معاصرين مسلمين ومسيحيين. ومقالات الكتاب تشير إلى المعاني العميقة للمعتقدات والممارسات الدينية في الإسلام والمسيحية التي يمكنها أن تكتشف -رغم مظاهر التناقض الشكلي- التشابه الداخلي للسالكين في الطرق المختلفة.

27. *Mystical Dimensions of Islam*. Annemarie Schimmel. University of North Carolina Press. 1975, 527 pp.

الكتاب بالإنجليزية وعنوانه: **الأبعاد الروحية للإسلام**. المؤلفة -آنيماري شميل (توفيت عام 2003)- هي عالمة ألمانية متخصصة في التصوف الإسلامي وكتبت حوالي ثمانين كتاباً عن الإسلام، وهي من أشهر المتخصصين في شعر جلال الدين الرومي. ويهتم الكتاب بنشأة التصوف وتطوره. وتكشف المؤلفة في الكتاب عن حبها للإسلام وأهله وبخاصة البعد الصوفي.

28. **عقيدة الصوفية: وحدة الوجود الخفية**، أحمد بن عبد العزيز القصير، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2003، 736 ص.

في هذا الكتاب يكشف المؤلف عقيدة الصوفية موضحاً -في نظره- سعيهم لطمس عقيدة التوحيد بزعمهم أن التوحيد عقيدة العامة المحجوبين والوحدة عقيدة خاصة الخاصة، من الأولياء الواصلين. ويتكون الكتاب من أربعة أبواب: الأول تعريف بعقيدة وحدة الوجود، والثاني مكانة وحدة الوجود عند الصوفية وأساليبهم في الكلام عنها، وطريقتهم للوصول إليها، والثالث آثار عقيدة وحدة الوجود، والرابع نقد وحدة الوجود.

29. **التعرف لمذهب أهل التصوف**، أبو بكر الكلاباذي، ترجمة وتحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، 2001، 232 ص.

يعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التي تناولت علم التصوف بمصطلحاته ورجاله. وقام المؤلف بوصف طريقة كل واحد من أهل الطريقة الذين ذكرهم. والكتاب يجمع صفتين في مصنف واحد؛ الصفة الأولى نظرية وهي صفة النقد والصفة الثانية هي صفة الصوفي الذي دخل في القوم وعرف مواجيدهم وذاق أحوالهم وثقافا م.

30. **شعرية الخطاب الصوفي: الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجاً**، محمد يعيش، تقديم د. محمد السرغيني، سايس-فاس: منشورات كليـة الآداب والعلـوم الإنسانية، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 1، 2003، 386 ص.

قسم المؤلف بحثه إلى بابين: يناقش في الأول اللغة والرمز في الأدب والتصوف، أما الباب الثاني فتناول فيه ابن الفارض ورمزيتة الخمرية. وقد حاول الباحث أن يتتبع ذلك منذ عهد اليونان إلى ما آل إليه الأمر عند الغربيين المعاصرين.

31. **نظرات في التصوف الإسلامي**، محمد رضا بشير القهـوجي، دمشـق، بيروت: دار الكلم الطيب، ط1، 2004، 236ص.

عالج الكتاب معنى التصوف وحقيقته وأهميته، وتحدث عـن أسـس التصـوف ومواقف العلماء منهن والمنهج التربوي للمريـد السـالك مـع التعريـف بـبعض المصطلحات الصوفية، ثم تحدث عن المقامات الصوفية. وقدم لمحة موجزة عن الطـرق الصوفية. حاول الباحث في دراسته هذه أن يبرز أهمية تزكية النفس وفق شـريعة الله وهدي رسوله صلى الله عليه وسلم، مؤكداً على أن هذه التزكيـة يمكنـها تحقيـق السعادة في الدنيا والآخرة.

32. **معلمة التصوف الإسلامي: التصوف المغربي من خلال رجالاتـه**، عبـد العزيز بنعبد الله، الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، ، ثلاثـة أجـزاء، ط1، 2001، 287ص.

أبرز المؤلف -عضو أكاديمية المملكة المغربية والمجامع العربية والمجمع الهندي- في الجزء الأول خواص ومميزات التصوف المغربي وحاول في الجزء الثاني أن يترجم لرجالات التصوف المغربي، مبيناً أن الأدارسة هم أول سلالة نبوية من صوفية المغرب ثم خصص المبحث الثاني لبيان أن القرن السادس الهجري كان منطلق الفكر الصوفي، وترجم لبعض رجالات المرحلة، واستمر في عرض نماذج من هؤلاء الأعلام الصوفيين

إلى حدود القرن الحادي عشر الهجري. أما الجزء الثالث فقد تناول فيه المؤلف مظاهر آثار التصوف المغربي في الفكر الصوفي المشرقي.

33. **التصوف والسلطة بالمغرب الموحدي(القرنان 6-7هـ / 12-13م)**: **مساهمة في دراسة ثنائية الحكم والدين في النسق المغربي الوسيط**، محمد الشريف، الرباط: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، رقم 8، ط1، 2004، 104ص.

أصل هذا الكتاب فصل من أطروحة جامعية نال بها المؤلف دكتوراة الدولة في التاريخ، وكان موضوعها دراسة وتحقيق كتاب المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، لأبي عبد الله محمد التميمي الفاسي. وقد حاول الباحث أن يبرز أن تغلغل القوة الاجتماعية الدينية في المجتمع كان من شأنه أن يفرز "سلطة رمزية" قادرة على أن تنازع أصحاب "السلطة الفعلية" على النفوذ السياسي، وإدراكاً من الدولة الموحدية بخطر الفقهاء والمرابطين على استقرارها واستمراريتها، فقد فسحت المجال للمتصوفة للاستعانة بهم من أجل توطيد ركائز السلطة مع وضعهم تحت المراقبة وتنظيمهم أيضاً بشكل يسمح باحتوائهم وضبطهم والتحكم فيهم.

34. **مشايخ الصوفية: الانحراف التربوي والفساد العقدي**: **عبد السلام ياسين أستاذاً ومرشداً**. أبو عبد الرحمن ذو الغفار، تقديم الشيخ المحدث أبي أويس محمد بوخبزة الحسن، ط1، الرباط: مطابع طوب بريس، 2004، 135ص

أبرز المؤلف أن الهدف من هذا البحث هو بيان استقلالية مذهب الصوفية عن غيره من المذاهب، وتوضيح خصائصه التربوية ومميزاته العقدية، التي تفصله عن باقي المذاهب، بل الأديان بما فيها دين الإسلام. والجانب العقدي -وهو قطب الرحى في هذا البحث- حاول المؤلف أن يوضح كذلك أن الغاية من هذا البحث هي معرفة مدى صلة الأستاذ عبد السلام ياسين (مؤسس جماعة العدل والإحسان بالمغرب، وهي جماعة صوفية) بعقيدة المتصوفة الغلاة من خلال تمجيده لهم وتعظيمهم والدفاع عنهم

ونصر م في كتبه خاصة "الإسلام بين الدعوة والدولة" و"الإسلام غدا" و "الإحسان".

35. **رسالة البيان والتبيان** في **أن الصوفية مذهبها السنة والقـرآن**، سـيدي المختار بن أحمد فال العلوي التجاني الشنقيطي، ضبطه وصححه وخرّج آياته وأحاديثه مرسي محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م، 110ص.

يهدف الكاتب في هذه الرسالة المختصرة أن يبين فيها الفرق بين البدعة السـيئة والسنة الحسنة، ومبادئ التصوف، وأسانيد طرق الصوفية وأسلوب عملهم وسلوكهم في اتباعهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع أحوالهم والرد على من سمّـاهم بـ"غزاة الدين تحت ثوب الدعوة إلى التوحيد وهم بقية الخوارج" وغير ذلـك مـن الموضوعات، وقد رتبها على واحد وثلاثين فصلاً.

36. **الصوفي والآخر: دراسات نقدية** في **الفكر الإسلامي المقارن**، عبد السلام الغرميني، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، ط1، 2000م، 191ص.

أبرز المؤلف أن الحديث عن التصوف الإسلامي لا يمكن حسم الكلام فيه بسبب مجموعة من الإشكالات المرتبطة به، أولُها أن تناول الناس لحقائق التديّن نظرياً وعملياً ليست إلا مقاربات تعبّر عن وجهات نظر، لم يستطع أحد من المفكرين الأعـلام في تاريخ الفكر الإسلامي أن يزعم امتلاك الحقيقة الدينية ونفيها عن غـيره. كمـا أن التصوف يعتبر بعضاً من الفكر والتأمل وبعضاً من الطموح نحو المطلـق. يبـدو أن التصوف لم يتقعد ليكون علماً مستقراً كما هو الحال بالنسـبة للعلـوم الإسـلامية الأخرى. وغاية الباحث في دراسته أن يبين العلاقة القائمة بين الفكـر الصـوفي في الإسلام وبين كبريات الشرائح الفكرية ورصد التقاطعات والمفارقـات والتمـاثلات بينها وبينه، خاصة علاقة التصوف بالاعتزال والفكر الفقهـي الأصـولي والتشـيع والسياسة.

37. **مطلب الفوز والفلاح** في **آداب طريق أهل الفضل والصلاح**، عيسى بن محمد الرّاسي البطوئي، دراسة وتحقيق د. حسن الفكيكي، الرباط: مركز طارق بـن زياد للدراسات والأبحاث، ط1، د.ت.، 170ص.

تناول المؤلف ما يتعلق بالثقافة الدينية بالريف الشرقي، وتقديم عدد من رجالـه الصوفيين والمدرسين والمعلمين. أما المحقق فكان هدفه من إخراج هذا الكتاب هو رد الاعتبار لثقافة الأطراف ولدور التصوف في شد لحمة المجتمع، وحسن السلوك، على مستوى الفرد. وهو إلى جانب ذلك يعتبر وثيقة تاريخية وشهادة مجتمعية.

38. **الصوفية** في **الشعر** المغربي **المعاصر: المفاهيم والتجليات،** محمد بنعمـارة، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، ط1، 2000م، 351ص.

يهدف الكاتب إلى إثبات وجود الإشارة الصوفية في ثنايـا الوجـود الشـعري للعبارة، للتأكيد على صلة الشعر المغربي المعاصر بالمرجعية الصوفية، وقد اقتضت طبيعة الدراسة أن يتناولها المؤلف من خلال بابين عريضين. اشتمل الباب الأول على سيرورة الاختلاف والتنوع؛ وتناول دوافع الاختلاف ومنطلقاته وأسسه. أما البـاب الثـاني فدرس فيه المؤلف التجليات الصوفية التي تملأ متون الشعر المغربي المعاصر، وركز على التجليات القرآنية والتجليات العددية والتجليات الحروفية وتجليات اللفظ الصوفي.

39. **السفينة القادرية،** عبد القادر الجيلاني الحسني، تحقيق عبد الجليل عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002، 256ص.

يحتوي الكتاب على ثلاثة كتب؛ أولها غبطة الناظر في ترجمة الشيخ عبدالقادر، للإمام شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، وثانيها شرح الصلاة الصغرى وتسع صلوات أخرى للجيلاني، تأليف محمد بن أحمد المنلا، وثالثها شرح حزب الوسيلة للجيلاني، تأليف محمد الأمين الكيلاني.

40. **قراءة صوفية لإنجيل يوحنا،** إعداد مظهر الملوحي [وآخرون]، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 2004، 452ص.

الكتاب عبارة عن دراسة للتراث الروحي المسيحي، ومحاولة فهم إنجيل يوحنا فهماً صوفياً، والكتاب قسمان؛ الأول ويعرض الرموز المصطلحات الصوفية في إنجيل يوحنا، والثاني شرح للإنجيل.

41. **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى،** عبد الباري محمد داود، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1997، 527ص.

يتناول الكتاب الفناء في العقائد الهندية القديمة، وفي الفكر اليوناني والعقيدتين اليهودية والمسيحية، مقارناً مع الفناء عن الصوفية، وخصائص الحياة الروحية عند الأنبياء والصحابة والتابعين.

42. **رسائل من التراث الصوفي في لبس الخرقة،** تحقيق إحسان ذنون الثامري، محمد عبدالله القدحات، عمان: دار الرازي، 2002، 313ص.

تشكل رسائل هذا الكتاب رؤية تاريخية لموضوع الخرقة الصوفية، وتقاليدها، وما طرأ على معانيها الأخلاقية والسلوكية، والتطور التاريخي على معانيها.

43. **الدلالة النورانية للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية،** حسني حسن الشريف، عمان: دار الإيمان، 1998، 255ص.

الكتاب خمسة أبواب؛ الأول تعريف بالتصوف وأهميته، والثاني المفهوم الصحيح للسنة والبدعة، والثالث التوسل، والرابع النبي صلى الله عليه وسلم، والخامس عن الخلوة والصحبة.

44. **الموسوعة الصوفية،** عبدالغني الحفني، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003، 1038ص.

الموسوعة قسمان؛ الأول أعلام التصوف والناقدين عليه، وتضم 334 علماً. والثاني معجم لغة الصوفية واصطلاحا م، فقد ضمت 979 مصطلحاً. والموسوعة بقسميها خلاصة الفكر الصوفي، ما له وما عليه.

45. **التصوف والفلسفة،** ولتر ستيس، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999، 412ص.

المؤلف إنجليزي الأصل أمريكي الجنسية، وهدفه دراسة أثر "التجربة الصوفية" بوصفه فيلسوفاً وليس متصوفاً. ويناقش الكاتب وحدة الوجود، الثنائية، الواحدية، والتصوف والمنطق، والتصوف واللغة، والتصوف والخلود، ونظرية التصوف والأخلاق والدين.

46. **التصوف الإسلامي: حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري،** عزمي طه السيد أحمد، ط2، عمان: المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، 2004، 216ص.

يهدف الكتاب إلى إيضاح حقيقة التصوف الإسلامي وبيان نشأته وتطوره وأبرز أعلامه، وما تعرض له في مساره التاريخي من إيجابيات وسلبيات. ويدعو إلى تنقية التصوف مما علق به من شوائب غريبة عن الإسلام، حتى يتمكن من أداء دوره المرتقب في المشروع النهضوي الحضاري للأمة.

"تهذِيب الأخلاق"
المَنسوب لعدِي بن يحيى وابن عربي والجَاحظ

أبي الفداء سامي التوني

"علم الأخلاق" فَرع من الفلسفة، يبحث في المقاييس التي يميز ا بين الخير والشر في سلوك الإنسان، وقد اهتم الفلاسفة المسلمين بعلم الأخلاق وعرفُوه بأنه: علم بالفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى النفس ا وبالرذائل وكيفية توقيها لتتخلى عنها. وهو من العلوم التي تأثر الفلاسفة المسلمون فيها بالفلسفة اليونانية القديمة (الإغريقية) منذ بدأت حركة الترجمة إبان العصر العباسي، وكانت المباحث الأخلاقية قبل ذلك شذرات ومجموعات من الحِكَم والأمثال والوصايا والمواعظ التي لا تجمعها نظرية عامة.

ومن أشهر المفكرين المسلمين الذين عنوا بالتصنيف في علم الأخلاق على أساس منهجي: ابن مسكويه، والغزالي، والطوسي، والفارابي، وابن رشد، وإخوان الصفا. ومن الكتب المؤلفة في ذلك: "أخلاق الأبرار والنجاة من الأشرار" للغزالي و"الأخلاق" لعضد الدين الإيجي.

وكتاب " ذيب الأخلاق" هو أحد المؤلفات في هذا العلم، وهو يبحث بأسلوب فلسفي عقلي الطريقة إلى سمو الأخلاق، وذلك من خلال أربعة فصول[1]، سِقَت

[1] تقسم الكتاب إلى فصول من صنيع محققه إبراهيم محمد .

بمقدمة. تحدثت المقدمة[2] عن أهمية الأخلاق فهي التي تميز ا جنس الإنسان، ثم ذكرت خطة الكتاب.

والفصل الأول[3] في تعريف الأخلاق، وأقسامها، وتأثرها بالنفوس: عرف فيه "الخُلُق"، وبين أن بعض الأخلاق تكون في بعض الناس غريزة وطبعاً وفي بعضهم لا تكون إلا بترويض النفس والاجتهاد في تدريبها كالسخاء والشجاعة والحِلْم والعفة والعدل ...، وتحدث عن قُوى النفس الثلاثة (النفس الشهوانية، والنفس الغضبية، والنفس الناطقة). ويدور الفصل الثاني[4] حول أنواع الأخلاق، وأقسامها، وبيان المُستَحسن منها والمُستحب اعتياده ويعد فضائل، وما المُستقْبح منها المكروه ويعد نقائص ومعايب.

وقد قسم هذا الفصل -تبعاً لأنواع الأخلاق- ثلاثة أقسام:

- الأول: الأخلاق الفاضلة[5]: ذكر فيه واحدا وعشرين خلُقاً (العِفة، القَناعة، التصون، الحِلْم، الوقّار، الحياء، الود، الرحمة، الوفاء، الأمانة، كتمان السر، التواضع، البِشر، صِدق اللهجة، سلامة النية، السخاء، الشجاعة، المُنافَسة ، الصبر عند الشدائد، عِظَم الهمة، العدل)؛ عرف كل خلُق منها، وذَكَر فَضله، وبين ما يناسب الخاصة منها وما يناسب العامة، بإيجاز.

- الثاني: الأخلاق الردِية[6]: ذكر ثلاثا وعشرين خلُقاً (الفُجور، الشره، التبذل، السفه، الخرق، القحة، العِشق، القساوة، الغدر، الخيانة، إفشاء السر، النميمة، الكِبر، العبوس، الكذب، الخُبث، الحقد، البخل، الجُبن، الحسد، الجَزع، صِغر الهمة، الجَور)، عرف كلا منها، وبين قُبحه بعبارة وجيزة.

---

[2] ص 10 : 12.
[3] ص 12 : 21.
[4] ص 21 : 37.
[5] ص 21 : 28.
[6] ص 28 : 34.

- الثالث: أخلاق تحتمل أمرين[7]: تحدث في عن أربعة أخلاق هي في بعض الناس فضيلة وفي بعضهم رذيلة (حب الكرامة، حب الزينة، المُجازاة على المَدح، الزهد).

أما الفصل الثالث[8]: في وصف الطريقة إلى السمو بالأخلاق: ذكر فيه أنه من الصعب أن تجتمع الأخلاق الفاضلة في شخص واحد، كما أنه قلما يوجد إنسان يخلو من جميع الأخلاق المذمومة، وأن الناس إنما يتفاضلون بالأخلاق لا بالأموال، وقد أرجع سبب اختلاف الناس في الأخلاق إلى سبل تعاملهم مع قوى النفس الثلاثة، ومن هنا أدار الحديث حول كيفية السمو بالأخلاق من هذا السبيل بتطويع قوى النفس والسيطرة عليها، وساق شيئا من التفصيل في هذا الصدد.

وفي الفصل الأخير[9]: تحدث عن وصف الإنسان الجامع لمحاسن الأخلاق، وقد جمع أوصافه في ثلاثة عشر خُلُقاً: التفقد لجميع معايبه، والقراءة والإحاطة، والاقتصار في الشهوات، ومفَارقة الشهوات الرديئة وهجر اللذات الدنيئة، والتعود على الكرم، والزهد في المال، وحسن التصرف فيه، وترك الغضب، ومحبة الناس والتودد إليهم، وحب الخير وإلفه، وترك القبيح من الأعمال ظاهراً وباطناً، واجتناب العيوب بالكلية، وكره التملق، وهنا تتحقق الثمرة المنشودة، وهي ما خِتم ا الكتاب إذ قال مؤلفه:

"فإذا فَعلَ ذلك، وتوفر على اقتناء الفضائل، وألزم نفسه التخلق بالمحاسن، ولم يرض من منقبة إلا بغايتها، ولم يقف عن فضيلة إلا وطلب الزيادة عليها، واجتهد فيما يحسن سياسة نفسه عاجلاً ويبقي له الذكْر الجميل آجلاً لم يلبث أن يبلغ الغاية من التمام، ويرتقي إلى النهاية من الكَمال فيحوز السعادة الإنسانية والرئاسة الحقيقية، ويبقى له حسن الثناء مؤبداً، وجميل الذكر مخلداً ..."[10]

والحق أن الكتاب بحث فلسفي محض لا يمت للفكر الإسلامي وأصوله بصلة، إلا أن تكون مجرد اللغة التي كُتِب ا، وهي العربية، فمنطلق المؤلف وأصوله وقواعده وفكره

[7] ص 35 : 37.
[8] ص 37 : 49.
[9] ص 49 : 61.
[10] ص 61.

مغاير تماماً فلم يستمد مقاييسه من الكتاب والسنة، بل لم ترد في الكتاب آية أو حديث أو أثر واحد، بل ربما صعب إيجاد لفظ الجلالة فيه ولو لمرة واحدة، وغايته التي ينص عليها من التماس محاسن الأخلاق تحقيق السؤدد وحسن الذِكْر والثناء الجميل بخلاف الفكر الإسلامي الذي يربط هذا بطاعة الله ورسوله والتماس رضاهما، فالكتاب يعبر عن فكر صاحبه -لا الفكر الإسلامي- شأنه شأن كتب فلسفة الأخلاق التي استمدت أصولها من الفكر الوثني الإغريقي.[11]

وقد طُبِع الكتاب في مصر قديماً منسوباً إلى عدِي بن يحيى[12]، كما نشِر أيضا باسم محيي الدين ابن عربي في مجلة المجمع العلمي العربي[(13)]، ثم نشره محمد كُرد علي بدمشق سنة 1342هـ/1924م منسوباً إلى الجاحظ معتمداً على نسخة خطية بخزانة المجمع العلمي العربي بدمشق ضمن مجموع، كتبه بخط جميل يوسف معتوق الخواجا، تاج الدين، البعلبكي في أواخر 1047/6هـ، وعن هذه الطبعة أعاد نشره (أبو حذيفة) إبراهيم بن محمد بدار الصحابة للتراث بطنطا (بمصر)، 1410هـ/1989م، في 64 صحة، من القطع المتوسط (وقع النص فيها بين صفحتي 10، 61).

والكتاب بحاجة إلى تحقيق مؤلفه فأسلوبه بعيد كل البعد عن أسلوب الجاحظ وبيانه، كما يستبعد أن يكون لأبي حامد الغزالي وأمثاله، فأسلوبه فلسفي كلامي مجرد. على أن القارئ المتخصص يطلع فيه على مسلك الفلاسفة في الحضارة الإسلامية في نظرتهم للأخلاق وأهميتها وطرق معالجتها، وما كانوا يستحبون منها وما يبغضون، على أن ذلك ينبغي أن يكون بمعزل عن الدراسات المتعلقة بالفكر الإسلامي.

---

[11] ومن هنا ارتفعت أصوات مفكرين معاصرين بحاجة الأمة إلى الأخلاق لا فلسفة الأخلاق.

[12] انظر: طرازي: تاريخ الصحافة العربية 1 / 68

[13] 4 / 346 أ (مقدمة تحقيق الكتاب ط. مكتبة الصحابة، ص 7)

مكارم الأخلاق

لابن أبي الدنيا[1]

(208هـ/823م - 281هـ/894م)

أبي الفداء سامي التوني

حث الإسلام على مكارم الأخلاق وكثرت النصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية في تأكيد ذلك، ومن هنا كَثُرت البحوثُ في التراث الإسلامي المتعلقة بمكارم الأخلاق، كما أُفردت لها مؤلفات[2] أو لبعضها أو لأحدها، ومن هذه المؤلفات التي اختصت بأبرز هذه المكارم كتاب ابن أبي الدنيا "مكارم الأخلاق."

يروي كتاب "مكارم الأخلاق" لابن أبي الدنيا عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين والعلماء والحكماء والأدباء منثورا ومنظوما النصوص المتعلقة بعشرة من أبرز مكارم الأخلاق. وقد بنى ابن أبي الدنيا كتابه على قولٍ منسوب إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت:

---

1 هو: عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان, القرشي، الأموي مولاهم, البغدادي، أبو بكر، المعروف بابن أبي الدنيا (208هـ / 823م – 281هـ / 894م): حافظ للحديث، مكثر من التصنيف. أدب الخليفة المعتضد العباسي في حداثته، ثم أدب ابنه المكتفي. من آثاره: «الفرج بعد الشدة»، «مكارم الأخلاق»، «ذم الملاهي»، «اليقين»، «الشكر»، «قرى الضيف»، «العقل وفضله»، «قصر الأمل»، ... وغير ذلك كثير.

2 من المؤلفات في "مكارم الأخلاق " في التراث الإسلامي «مكارم الأخلاق» لكل من : الخَرائطي، وابن لال، وابن أبي الدنيا، والطبراني، وأبي الشيخ الأصبهاني، وعبد الملك بن حبيب، وعلي بن سهل بن العباس، والحسن بن الفضل ، الطبرسي، ...

وأيضا : «نزهة الأحداق في مكارم الأخلاق» لأبي شجاع الديلمي، و«مِشكاة الأنوار» لعلي بن الحسن بن الفضل الطبرسي (وهو تتميم لكتاب: "مكارم الأخلاق" لوالده)، و«الآداب ومكارم الأخلاق» لعلي بن أحمد ، العلوي أبي القاسم الكوفي، ... على أن أشهر هذه المؤلفات جميعاً كتاب الخرائطي، وهو المراد عند الإطلاق.

"مكارِم الأخلاق عشرة تكون ِفي الرجل ولا تكون في ابنه، وتكون في ابنه ولا تكون فيه، وتكون في السيد ولا تكون في عبده، وتكون في العبـد ولا تكـون في سيده ..."[3]

وقولها رضي الله عنها:

"إِن مكَارِم الْأخلاق عشرة: صِدق الحَدِيث، وصِدق البأْس ِفي طَاعةِ الله، وإِعطَاءِ السائِل، ومكَافَأَة الصنِيع، وصِلَة الرحِم، وأداء الأمانة، والتـذَمم للجـار، والتـذَمم للصاحِب، وقِرى الضيف، ورأْسهن الحَياء."[4]

وعليه فقد خصص ابن أبي الدنيا كتابه لهذه المكارم العشرة، والتي شكلت فصول

---

[3] أخرجه ابن أبي الدنيا في "مكارم الأخلاق" (37)، والبيهقي في "شعب الإيمان" (7721 مكرر)، وابن عساكر في " تاريخ دمشق " 61 / 371: 372 من طريق عبد الرحمن بن زياد بن أنعم عن يزيد بن أبي منصور عـن عائشة رضي الله عنها _ موقوفاً من قولها.

[4] أخرجه ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق (36) من طريق الهرماس بن حبيب عن أبيه عن جده أنه سمع عائشـة رضي الله عنها _ موقوفاً من قولها. (وقد عزاه المتقي الهندي في كنـز العمال رقم 8407 لابن النجار _ ولم نطلع عليه). وهذا الحديث مروي مرفوعاً، وموقوفاً، كلاهما عن عائشة رضي الله عنها:

أما الموقوف فهو المذكور آنفاً، وأما المرفوع فقد أخرجه تمام في فوائـده 15 / 102 أ (_ كمـا في سلسـلة الأحاديث الضعيفة للألباني 2 / 153)، وابن حبان في الضعفاء 3 / 81، والعقيلـي في الضـعفاء 3 / 81، والبيهقي في شعب الإيمان (7720 ، 7721) وابن عساكر في "تاريخ دمشـق" 61 / 371 : 372 مـن رواية الوليد بن الوليد نابت (أو: ثابت) بن يزيد عن الأوزاعي عن الزهري عن عروة سمعت عائشة رضـي الله عنها - مرفوعاً.

وفي إسناده الوليد بن الوليد الدمشقي منكر الحديث (ابن حجر : لسان الميزان 6 / 228)

وبه أعله البيهقي في "شعب الإيمان" 6 / 138، والألباني في "السلسلة الضعيفة" (رقم 719) وقال: "ضـعيف جداً"، وقال ابن حبان عقبه 3 / 81 : "وهذا ما لا أصل له من كلام رسول الله ﷺ".

وأخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق 61 / 360 والحكيم الترمذي (- كما في الجامع الصغير للسيوطي وفيض القدير للمناوي وكنـز العمال رقم 5129، وفي فيض القدير التصريح ببعض الطريق) من رواية الوليـد بـن مسلم عن نابت بن يزيد عن الأوزاعي - به.

قال ابن عساكر عقبه: "كذا قال الوليد بن مسلم ، وهو الوليد بن الوليد."

وأخرجه ابن عساكر أيضاً في " تاريخ دمشق " 61 / 371 من رواية أيوب بن محمد الوزان حدثني الوليد بـن الوليد عن نابت بن يزيد عن الأوزاعي عن الزهري عن عروة أو غيره قال سمعت عائشة -فذكره مرفوعاً. وفيه نفس العلة، وهي الوليد بن الوليد.

الكتاب، وهي: الحياء وما جاء من فضله، وصِدق الحديث، وصِدق البأس في طاعة الله (وهو الشجاعة في الجهاد)، وصِلة الرحِم، وأداء الأمانة، والتذمم للصاحب (وهو حسن مصاحبة الصديق)، والتذمم للجار (وهو أداء حق الجار)، ومكافأة الصنيع (وهو: حِفْظِ المَعروفِ والإِثَابةِ عليه)، والجود وإعطاء السائل، وقِرى الضيف (وهي إضافته وإكرامه).[5]

ولم يفتتح ابن أبي الدنيا كتابه بخطبة أو مقدمة يبين فيها غرضه من الكتاب، وإنما بدأ الكتاب مباشرة برواية أحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل مكارم الأخلاق ... حتى إذا بلغ الخبرين -المتقدمين- عن أم المؤمنين في قولها في مكارم الأخلاق العشرة عقب بقوله:

"ونحن ذاكرون في كتابنا هذا في كل خصلة من الخِصال التي ذَكَرت أم المؤمنين رضوان الله عليها بعض ما انتهى إلينا عن النبي ﷺ وعن أصحابه ومن بعدهم من التابعين لهم بإحسان وأهل الفضل والذكر من العلماء ليزداد ذُو البصر في بصيرته وينتبه المُقَصر عن ذلك من طُول غَفْلَتِهِ فَيرغَب في الأخلاق الكريمة وينافِس في الأفعال الجميلة التي جعلَها اللهُ عز وجل حِلْيَةً لِدِينِهِ وزينةً لأوليائِهِ، وقد كان يقال: لَيس مِن خلُقٍ كَرِيمٍ ولَا فِعلٍ جمِيلٍ إلا وقَد وصلَه الله بالدين."[6]

ثم عاد فاستأنف المرويات في عموم فضل مكارم الأخلاق كما كان يفعل قبل هذه العبارة حتى بلغ أول هذه المكارم وهي الحياء ومنها تابع الحديث في بقية المكارم مكرمة مكرمة. وقد خلا الكتاب من النصوص القرآنية المتعلقة بموضوعه وهكذا فعل في غير ذلك من مؤلفاته كالصمت وقضاء الحوائج وغيرهما، وجاءت أخبار الكتاب - وهي نحو خمسمائة رواية[7] - متصفة بالإيجاز.

---

[5] **هذه المكرمة العاشرة غير موجودة في المطبوع من الكتاب، وسيأتي بيان ذلك.**

[6] مكارم الأخلاق (رقم 38)

[7] عدة المرويات في كلا الطبعتين للكتاب (تحقيق بلمي وتحقيق مجدي) واحد، لكن وقع خلاف من بعد الرقم (284) إلى آخر الكتاب بزيادة رقم واحد حيث انتهى بلمي برقم 487 وانتهي مجدي برقم 488، وذلك أن

ولقد سار ابن أبي الدنيا في كتابه سيرته المعهودة في سائر مؤلفاته على ج أهل الحديث حيث روى سائر المرويات بإسناده، ولم يتدخل بتعليق إلا ما ندر ليضع القارئ في مواجهة النصوص الكفيلة بترسيخ المعنى الذي يريد للقارئ أن يبلغه، ونصوصه خليط بين الصحيح والضعيف وغيرهما، فهو لم يتحر الصحيح من المرويات على قاعدة المحدثين من التخلص من العهدة إذا رووا بالسند.

وقد روى الكتاب عن ابن أبي الدنيا راويته أبو علي: الحسين بن صفوان بن إسحاق بن إبراهيم ، البرذَعِي (ويقال له أيضا: البردعي) (- 340هـ / 952م)[8]، وعنه رواه أبو الحسين الدقاق: محمد بن عبد الله بن الحسين ، وعن الدقاق رواه أبو طالب: محمد بن علي بن الفتح، الحربي، .. وهكذا.

وللكتاب -فيما نعلم- ثلاثة مخطوطات:

- نسخة مسجد أحمد باشا الجزار في عكا ضمن مجموع، وعنها مصورة بدار الكتب المصرية رقم (781 – مجاميع)[9]، يقع "مكارم الأخلاق" فيها في الصفحات 383 : 488، فُرِغَ من نسخها في 10/ 6/589 هـ / 1193/6/12م، وقد وقع خطأ في ترتيب بعض أوراقه بفعل مجلد الكتاب.

وقد وقعت في آخر هذه النسخة أوراق باسم (اصطناع المعروف) (تقع بين صفحتي 454 : 488) – أي نحو ثلث المخطوط - تضمن كثير منه كتاب "قضاء الحوائج" لابن أبي الدنيا ، وقد عدها المحقق بلمي ملحقاً كبيراً ليست من الكتاب،

بلمي جمع حديثين تحت رقم واحد هو الرقم (284)، وفَرَّقَهما مجدي فأعطى للآخِر منهما رقم 485 فبدأ من هنا الخلاف في الترقيم.

وقد قدرنا هنا مرويات الكتاب بنحو خمسمائة على تقدير المرويات المتعلقة بقرى الضيف والتي لم تثبت في طبعت الكتاب المنشورتين، وسيأتي هنا الحديث عن مشكلة (قرى الضيف).

[8] انظر ترجمته في: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد 8 / 54. (4119)، الذهبي: سير أعلام النبلاء 15 / 442. (252)، ابن العماد: شذرات الذهب 2 / 356، ...

[9] **وصف عبد الله مخلص هذا موع في مجلة ا مع العلمي العربي بدمشق في عدد 1930/10 (ج 10) ص 577، وكذا وصفها بلمي في المقدمة الإنجليزية لتحقيق "مكارم الأخلاق" لابن أبي الدنيا.**

وعارضه الأستاذ عمرو عبد المنعم سليم بأنه من أصل الكتاب.[10]

- مخطوط المكتبة الوطنية ببرلين[11] رقم (5388) (Spr: 910)، وهي نسخة تامة -بخلاف ما صرح به المستشرق آلوارت Ahlwardt[12]، وقد وقع خطأ في ترتيب بعض أوراقها. وناسخه هو جعفَر بن أبي الفتوح بن أبي الفايز بن محمد بن زوطا البغدادِي ، وقد فرغ منه في 604/1/19هـ /1207/8/14م.[13] وهذه النسخة خلو من القسم المسمى (اصطناع المعروف).

- نسخة المتحف البريطاني (القسم الشرقي ، رقم 7595).[14]

وعن نسختي مسجد الجزار وبرلين قام المستشرق جيمز أ. بلمي بتحقيق الكتاب، ليصدر عن جمعية المستشرقين الألمانية، ضمن سلسلة "النشرات الإسلامية" Bibliotheca Islamica (رقم 25) إصدار: فرانز شتاينر ، فيسبادن، سنة 1393هـ / 1973م، في 257 صفحة، من القطع المتوسط، وقع النص فيها بين صفحتي (1 : 142)، وألحق به فهارس الأعلام، والآيات، والقوافي. (وإهمال فهرست الأحاديث والآثار مع شديد أهميته)

(وقد أعادت نشر هذه الطبعة مصورة مكتبة ابن تيمِية بالقاهرة ، سنة 1410هـ/ 1990م، بعد استبعاد المقدمة الإنجليزية الهامة للكتاب)

وحققه أيضاً عن نسخة الجزار: مجدي السيد إبراهيم، وصدر عن مكتبة القرآن، القاهرة، سنة 1411هـ/1990م، وعن هذه الطبعة أخذت دار التراث (عمان، الأردن) نسختها الإلكترونية التي ضمنتها أسطوانتيها: "المكتبة الألفية" و"الأجزاء الحديثية"، ...، كما توجد نسخة إلكترونية للكتاب على موقع "الوراق" بالإنترنت.

وللشيخ أحمد بن محمد بن الصديق الغماري اختصار مكارم الأخلاق لابن أبي

---

[10] يأتي تفصيله في هذا البحث فيما بعده.

[11] في مكتبة برلين، القسم الشرقي، الملك الثقافي البروسي .

[12] كما قال المستشرق بلمي في مقدمة تحقي مكارم الأخلاق ص يد.

[13] هذا الوصف مستفاد من مقدمة تحقيق المستشرق بلمي للكتاب.

[14] انظر: المستشرقون: دائرة المعارف الإسلامية 199/1.

الدنيا (لم يتمه).[15]

وثمة إشكال في طبعتي الكتاب فإن القسم الموجود بآخر نسخة الجزار والمسمى (اصطناع المعروف) -الذي يمثل نحو ثلث المخطوط- لم ينشر في أي منهما، فقد استبعده بلمي وعلل ذلك بأنه ملحق كبير ليس من أصل الكتاب، ودلل على ذلك بأنه لا يوجد في نسخة المُتحف البريطاني، وهو أمر غير كاف للجزم بدعواه إذ نسخة الجزار أقدم من نسخة برلين، كما أن اختتام النسخة -وهي اية صفحات (اصطناع المعروف) أيضا -بعبارة الناسخ والتي قال فيها: "هذا آخر كتاب مكارم الأخلاق ..."(16) يقف حائلا دون ذلك أيضاً.

أما الأستاذ عمرو عبد المنعم[17] الذي تأسف على عدم طبع (اصطناع المعروف) في أي من طبعات الكتاب فقد جزم بأ ا من أصل الكتاب ودلل على ذلك بمقارنة عقدها بينه وبين كتاب "قضاء الحوائج" استند فيها إلى اختلافهما في أسماء الأبواب وترتيب بعض الروايات وبعض ألفاظ الأخبار أيضا وزيادات تفرد ا كلا منهما عن الآخر وتساءل: "... ثم ما يمنع أن يكون الحافظ ابن أبي الدنيا قد صنف كتاب مكارم الأخلاق ثم أخذ الجزء الأخير منه فجعله جزءا أو كتاباً مستقلاً فهذه طريقته في كثير من كتبه."

والحق أننا لا نجد الأمر محسوماً، فإنا -وإن كنا لا نخالف الأخير في احتمال صحة هذه الفرضية- نلفت النظر إلى أمر غَفل عنه، هو أن الكتاب قد ربطه مؤلفه بعشر خصال هي مكارم الأخلاق في رواية أم المؤمنين، وقد التزم المؤلف بذلك جيدا في سياق الكتاب، فلا نجد مكاناً وفق هذا المنهج لـ "اصطناع المعروف".

وثمة أمر آخر غفل عنه: أين الخصلة العاشرة، وهي: "قرى الضيف"، فإ ا لم ترد في طبعتي الكتاب، ولم نجد من بحثَ أمرها، فهل يعني ذلك أن النسخة المنشورة

---

[15] ذكره الغماري في: توجيه الأنظار ص 116، إزالة الخطر ص 161

[16] **بلمي: مقدمة تحقيق الكتاب ص يد.**

[17] **مقدمة تحقيق عمرو عبد المنعم لكتاب قضاء الحوائج ص 16 : 17، وانظر تعريفنا بكتاب قضاء الحوائج ضمن هذه السلسلة.**

ناقصة، أو كلا المخطوطين ناقص؟[18]

والحق أن الكتاب -وإن كان أهل العلم قد عرفوه ونسبوه لمؤلفه[19] إلا أنه لم يلْق كبير انتشار وعناية بينهم، وكأ م قد شغلوا عنه بكتابي "مكارم الأخلاق" للخرائطي وابن لال، لذا فلم ينقل عنه الحافظ السيوطي في كتابه الكبير "جمع الجوامع" سوى في موضع واحد -فيما نعلم-[20] وفي تفسيره الحافل "الدر المنثور" إلا في ثلاثة مواضع[21]، ونقل عنه في موضع واحد من كتابه: "تاريخ الخلفاء"[22]، ولم يورده للحافظ ابن حجر في فهرست مروياته "المعجم المفهرس" -على كثرة ما ذكر من مؤلفات لابن أبي الدنيا وغيره فيه- ولا نقَلَ عنه في شيءٍ من مؤلفاته الكبيرة مثل "فتح الباري" وغيره، ومن العجيب أن الموضع الوحيد الذي نقله المتقي الهندي في كتاب "كنـز العمال" عـن "مكارم الأخلاق" لا يوجد في المطبوعة منه مما قد يشكك في تمام المطبوع.[23]

---

[18] **ويزيد الإلحاح ـذا التساؤل -دون قطع- عزو كنـز العمال لحديث ليس في المطبوعة، تأتي الإشارة إليـه فيما بعد.**

[19] ذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء 13 / 403 (في قائمة مؤلفاته)، وكذا ذكره حاجي خليفـة في كشـف الظنون 2 / 1180.

[20] **انظر: المتقي الهندي: كنـز العمال (رقم 8811)، وهو نقل للحديث رقم (24) من المكارم. وثمة إشكال في هذا العزو يأتي في حاشية تالية.**

[21] هي المواضع الآتية في طبعة دار الفكر بيروت: 3 / 628 (نقل نص مكارم الأخلاق رقـم 24)، 3 / 630 (نقل النص رقم 22)، 8 / 472 (نقل النص رقم 28 بنحوه)، والله اعلم.

[22] تاريخ الخلفاء ص 58 : 59 (تحقيق: محيي الدين عبد الحميد) (نقل عنه الرواية رقم 29)

[23] ذكر السيوطي في كتابه "الجامع الكبير" 2 / 212 (مخطوط دار الكتب المصرية) حديث الحارث عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: "يا معشر المسلمين احذروا البغي، فإنه ليس من عقوبة هي أحضر من عقوبة البغي". وعزاه لابن أبي الدنيا وابن النجار، دون أن يحدد كتاب ابن أبي الدنيا.

وقد جاء المتقي الهندي فأورد الحديث في كنـز العمال (رقم 8811) فعزاه إلى (ابـن أبي الـدنيا في "مكـارم الأخلاق "، عبد الرزاق ، الطبراني، وابن النجار) هكذا حدد كتاب ابن أبي الدنيا بمكارم الأخلاق، ومن المعلوم أن كنـز العمال لا يعدو دوره إعادة ترتيب جمع الجوامع على أبواب الفقه فأنى له الزيادة، وهي ليست في جمع الجوامع؟ قد يقال وقعت له في نسخة أخرى من جمع الجوامع كما وقعت له زيادة العزو لعبد الرزاق والطبراني، وقد يقال إنما هو وهم وخطأ. والعجيب أن هذا النص لم نجده في طبعتي "مكارم الأخلاق" فلو ثبت العزو إليه

والحق أن الكتاب -على أية حال- كثير الفوائد، يعود بالقارئ إلى القرون الأولى للإسلام في عهد النبوة والخلفاء الراشدين وخلفاء الأمويين حيث الأخلاق العربية الأصيلة التي نقحها الإسلام ورسخ مكارم الأخلاق بالكتاب والسنة القولية والفعلية عن رسول الله ﷺ في نفوس الأمة. فالقارئ يجد فيه من رفيع الأخلاق وسامي الطباع شيئاً عجيباً لا يكاد يجده اليوم أو يتخيله، لكنه كان حقا قائما على الأرض لقرون ساد فيها القرآن .

ومن ذلك أنه يجد في حديث المؤلف عن المكرمة الثانية (صِدق البأس) عجائب من شجاعة المسلمين وإقدامهم وشدة بأسهم مما يعكس إيمانهم بدينهم وطلبهم للشهادة في سبيل الله ، منها ما رواه ابن أبي الدنيا بإسناده عن عبيد الله بن عبيد الله بن معمر قال:

"غزا المسلمون "كَابل" وعليهم عبد الرحمن بن سمرة فانتهوا إلى ثُلْمة[24] لا يقوم عليها إلا رجلٌ واحد، فقال: انظروا من يقوم عليها؟ فقالوا: عمر بن عبيد الله بن معمر. فدعوه، فقالوا: قُم عليها. فقام عليها، ثم إنه أصابته رمية فسقط، فحمِلَ إلى أهله، فقالوا: من يقُوم عليها؟ فقالوا: عباد بن الحصين، فدعوه، فقام عليها، فما رأينا مثله قطّ، ما زالوا يقاتلونه ويرمونه ويقاتلهم ويكبر حتى إذا كان في بعض الليل خمد صوته فلم نسمعه، قُلنا: إنا لله قُتِلَ عباد، فلما أصبحنا وجدناه قَد شد عليهم واقتحم الثلمة عليهم فولوا وكانت الهزيمة، وإذَا قَد صحلَ حلْقُه مِن الصياح وانقَطَع صوته.

قال: وكان الحسن بن أبي الحسن شِهدها ، فقال : ما رأيت فَارسا خيرا من ألْفٍ حتى رأيت عباد بن الحصين."[25]

وفي المكرمة السادسة -التذمم للصاحب- يجد القارئ عجائب من رفيع أخلاق المسلمين في معاملة الصديق لصديقه وبره به في حياته بل وبعد موته عملا بقوله ﷺ:

لدل على نقص في النسخة، والنقص قوي الاحتمال -كما فصلناه عاليه لعدم وجود المكرمة العاشرة، ولعدم طبع ثلث المخطوط وهو المسمى (اصطناع المعروف)، فالله أعلم.

[24] **الثلْمة: الموضع الذي انثلم (وهو ما وقع فيه شق – كسر).**

[25] رواه ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق (رقم 184)

"خير الأصحاب عند الله خيرهم لصاحبه ..."، فمن ذلك :

قول يزيد بن عبد الملك بن مروان: "إني أستحيي من الله عز وجل أن أسأل الجنة لأخ من إخواني وأبخل عنه بدينار أو درهم."[26] وقول محمد بن مناذر: "كنت أمشي مع الخليل بن أحمد فانقطع شسعي، فخلع نعله، فقلت: ما تصنع؟! قال: أُواسِيك في الحَفَاء."[27] وقول الحسن البصري: "إنْ كان الرجل ليخلُف أخاه في أهله بعد موته أربعين سنة."[28]

ويجد القارئ في المكرمة السابعة المتعلقة بحق الجار ما أحدثه الإسلام من علاقات اجتماعية متينة في المجتمع الإسلامي تعدت بر الجار بجاره والإحسان عليه إلى - ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله الجار بكلب جاره ودوابه، فمن ذلك أنه كان لبعض جيران مالك بن دينار كلب ضعيف فكان مالك يخرج له كل يوم طعاماً فليقيه إليه[29]، وقول هشام: "كان حسان بن أبي سنان بن ثابت تدخل العنز إلى منزله فتأخذ الشيء، فإذا طُرِدت قال لهم: لا تطردوا عنز جاري، دعوها تأخذ حاجتها"[30]، أما ما ذكره في الجود فأخبار لا تصدر إلا عن الموقنين.

---

[26] أبي الدنيا، ابن، مكارم الأخلاق (رقم 284 تحقيق بلمي - 285 تحقيق مجدي)

[27] **المرجع السابق، (رقم 290 تحقيق بلمي - 291 تحقيق مجدي)**

[28] **المرجع السابق، (رقم 309 تحقيق بلمي - 310 تحقيق مجدي)**

[29] **المرجع السابق، (رقم 332 - بلمي)**

[30] **المرجع السابق، (رقم 333 - بلمي)**

الأخلاق والسير في **مداواة النفُوس**
لابن حزم الظاهِري[1]

أبي **الفداء سامي التوني**[2]

كتاب "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" كتاب صغير الحجم، غني المادة، ثمين القيمة، بث فيه ابن حزم الظاهِري من خلاصة تجربته في الحياة وخبرته بالنـاس بعـد طول معاناة معهم و م، صاغه في عبارات بليغة حكيمة، وجيزة، يسـهل حفظهـا، وتستوقف الذهن لتأملها، تتعلق بالعقل والعلم والحكمة وأخلاق الناس وطبـاعهم، وكوامن النفس ودوافعها، وأهواء الناس وأحوالهم.

وإنه ليبدو للمتأمل أن ابن حزم كتب هذا الكتاب في أخريات حياتـه بعـد أن استخلص من تجاربه عبر الأيام وعِظَات الدهر، وأطَاف بروحه في عوالم مِن الحكمـة فَعزفَت نفسه عن الدنيا وتاقت إلى لقاء الله.[3]

افتتح ابن حزم كتابه بقوله:

"... فإني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهِب التمييز تعالى، بمرور الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني عز وجل من التهميم بتصاريف الزمان والإشـراف

---

[1] هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، الفارسي، الأندلسي، القرطبي، الظاهري، أبو محمد، المعـروف بابن حزم الظاهِري (384هـ/994م - 456هـ/1064م)

فقيه (ظاهري المذهب)، أديب، أصولي، محدث، حافظ، متكلم، مشارك في التاريخ والأنساب والنحـو واللغـة والشعر والطب والمنطق والفلسفة وغيرها. ولد بقرطبة، وكانت له ولأبيه من قبله رئاسـة الـوزارة وتـدبير المملكة. رووا عن ابنه الفضل أنه اجتمعت عنده من تأليف أبيه نحو 400 (أربعمائة) مجلد، في نحو 80.000 (ثمانين ألف) ورقة. وكان يقال: "لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان.

من آثاره: «الإحكام في أصول الأحكام»، «جمهرة أنساب العرب»، «الفِصل في الملل والأهواء والنحل»، «المحلى بالآثار في شرح ا لمي بالاختصار»، ...

وقد نشرت مجموعات من مؤلفات تحت أسماء: «**رسائل ابن حزم الأندلسي**»، وتضم 17 رسالة لـه، «**خمـس رسائل** في **جوامع السيرة**»، «**الرسائل الخمس**»، «**جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى**»، ...

[2] باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث samy_amz@hotmail.com

[3] مستفاد من مقدمة الأستاذ عبد الرحمن عثمان لتحقيق الكتاب.

على أحواله حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له والفكرة فيه على جميع اللذات التي تميل إليها أكثر النفوس ..."[4]

ويدور أول فصول الكتاب: "مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق الذميمة" حول فضل العقل والمعرفة على سائر اللذات وأن الناس يدورون حول مطلب رئيس هو دفْع الهَم وطلب السعادة، وهو ما لا يتحصل إلا بالعمل لله تعالى.

ومن كلماته الحكيمة في هذا الفصل قوله: "لا تبذل نفسك إلا فيما هو أولى منها، وليس ذلك إلا في ذات الله عز وجل"[5]، وقوله: "باذِل نفسه في عرض دنيا كبائع الياقوت بالحَصا."[6] ثم تحدث عن (بابٍ عظيم من أبواب العقْل والراحة) هو أن لا يلقى المرء بالاً لكلام الناس وإنما يجعل همه ربه، فلا يبلغ أحد رضاء الناس أبداً.

ثم عقد فصلاً في (العلم) تحدث فيه عن فضل العلم وفائدته، وضرورة الاهتمام بأعلى العلوم قبل أدناها، ونشر العلم عند أهله، وعدم البخل به، وأهمية أن يختار طالب العلم ما يناسب ميوله. ومن حكيم قوله في هذا الفصل: "نشر العلم عند من ليس من أهله مفسِد لهم، كإطعامك العسل والحلواء من به احتراق وحمى، وكتشميمك المِسك لمن به صداع من احتدام الصفراء"[7]، وقوله: "لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها وهم مِن غير أهلها، فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويظنون أنهم يصلحون."[8]

ثم عقد فصلاً (في الأخلاق والسير) تحدث فيه في عبارات حكيمة وآراء مجربة تتعلق بأخلاق الناس وطباعهم، ومن بليغ ما قال فيه: "أبلغ في ذمك من مدحك بما ليس فيك، لأنه نبه على نقصك، وأبلغ في مدحك من ذمك بما ليس فيك لأنه نبه

---

[4] مداواة النفوس ص 11 : 12 تحقيق : عبد الرحمن عثمان .

[5] ص 19.

[6] ص 19.

[7] ص 26.

[8] ص 27.

على فضلك، ولقد انتصر لك مِن نفسك بذلك، وباستهدافه إلى الإنكار واللائمة"[9]، وقوله: "لو علم الناقص نقصه لكان كاملاً."[10]

ثم في فصل (في الإخوان والصداقة والنصيحة) جاء بعبارات حكيمة ثمينة، منها قوله: "استبقاك من عاتبك، وزهد فيك من استهان بشأنك"[11]، وقوله: "لا تصاهر إلى صديق ولا تبايعه، فما رأينا هذين العملين إلا سبباً للقطيعة، وإن ظن أهل الجهل أن فيهما تأكيداً للصلة فليس كذلك، لأن هذين العقدين داعيان كل واحد إلى طلب حظ نفسه، والمؤثرون على أنفسهم قليل جداً."[12]

وفي نظرة فلسفية تجريدية يؤكد حديث ابن حزم في الفصل التالي (في أنواع المحبة) على كون المحبة كلها (بكافة أنواعها: محبة الله، ومحبة الأب والابن والقرابة والصديق والسلطان وذات الفِراش، ومحبة المحسِن والمأمول والمعشوق) من جنس واحد، ويمضي بعيداً في تقرير ذلك وتوكيده، ثم يتحدث عن البغض والغيرة ودرجات المحبة.

ثم يمض ابن حزم في كتابه ليعالج كيفية مداواة المرء الأخلاق الفاسدة.

والحق أن الكتاب -على صغر حجمه حمل مع الأفكار والخواطر والتجارب والفوائد الكثير المتعلق بالنفس والأخلاق، والناس ومعاملتهم وطباعهم، "يشع من حلاوة معانيه وسلاسة ديباجته وتقارب مقاطعه، واضح ميسر، يتميز أسلوبه بالصفاء والرقة، أطال فيه ابن حزم الوقوف وأمعن النظر في نفوس البشر، راح يتغلغل ببصيرته في خفاياها، ويسري بفكره في ثناياها، يدخل بِحِسهِ من خالجة إلى خالجة، ويخلص من كل بظاهرة ونتيجة، ويكشف من أعماقها عن داء ثم دواء، فيبدع لكل وصفا ويوجزه."[13]

---

[9] ص 38 : 39.
[10] ص 39.
[11] ص 40.
[12] ص 54.
[13] مقدمة تحقيق عبد الرحمن عثمان للكتاب ص 7 : 8.

وفي الكتاب من الأقوال ما يعكس حال الناس في عصره، وفي بلاد الأندلس خاصة، وفيه أيضا من الألفاظ والعبارات والأساليب ما يعكس لغة عصره، وهو مما يفيد منه دارسي اللغة وتطورها، وقبل ذلك فإن ما فيه من معلومات ضافية متعلقة بالنفس وطبائع الناس والأخلاق ومعاملة الصديق والحاقد والعدو الشيء الكثير إلى يفيد المهتم بهذا المنحى من الدراسات، كما أن فيه من الحديث عن فوائد التعليم وقواعده وأصوله ومراعاة المتعلم لاستعداده وحاله ومراعاة المعلم للمتعلم وميوله عبارات وشذرات وجيزة لكنها هامة ومفيدة.

وقد ضمن ابن حزم شيئا من سيرته الذاتية قد لا يجدها الباحث في غيره[14]، كما ضمنه بعضاً من شعره[15]، وهو ما يفيد المهتمين بدراسة ابن حزم.

ولقد وقع الخلاف في اسم الكتاب على صور عدة هي: "الأخلاق والسير" و"الأخلاق والسير في مداواة النفوس" و"رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل" و"مداواة النفوس"، والأول ما سماه به القدماء، ولعل الثاني تمام الاسم الأول، وانبنى على هذا الخلاف اختلاف اسم الكتاب ففي طبعاته المختلفة التي صدر بها، فقد نشره د. إحسان عباس ضم باسم (رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل) ضمن مجموعة: "رسائل ابن حزم الأندلسي"، الذي طُبع بمكتبة الخانجي بالقاهرة، ومكتبة المثنى، بغداد فكان هو ثامن هذه الرسائل، وشغل الصفحات (1 / 115: 173)، حققها وعلق عليها وقدم لها د. إحسان رشيد عباس (كلية الخرطوم الجامعية)، كما طُبع باسم "رسالة في مداواة النفوس"، ضمن مجموعة "رسائل ابن حزم الأندلسي" بتحقيق: إحسان عباس، طبع المؤسسة العربية

---

[14] أشار ابن حزم ص 92 : 93 إلى سبب ما يعتريه من حدة في اللفظ والعبارة، وأن سبب ذلك مرضي، وهو ما لا نعلمه صرح به في غير هذا الكتاب.
وانظر أيضاً تعليق طاهر الجزائري في توجيه النظر 1 / 103.

[15] ص 69 : 70.

للدراسات والنشر، بيروت، عام 1983، والتي صدرت في أربعة مجلد، كان كتابنـا هذا ثاني رسائله، في الجزء الأول منه.

كما طبع باسم "الأخلاق والسيرة في مداواة النفوس" بمطبعة السعادة بالقـاهرة، 1921، في 106 صفحة[16]، وحققه عبد الرحمن محمد عثمان مقابلا علـى ثلاثـة طبعات قديمة، ليصدر عن المكتبة السلفية بالمدينة المنورة في 127 صفحة (وقع فيـه النص بين صفحتي 11: 127). وللكتاب نسخة إلكترونية بعنوان "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" ضمن أسطوانة (مكتبة البيت المسلم) للتراث، عن طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت. كما نشره مع ترجمة فرنسية: لندي توميش.[17]

---

[16] عايدة نصير : الكتب التي نشرت في مصر 1900 : 1925 ص 109 رقم 2 / 2102

[17] حمادة، محمد ماهر **المصادر العربية والمعربة**، ص 90 .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1401هـ - 1981م) لتعمل على :

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حيا ا الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
P.O. Box: 669
Herndon, VA 20170, USA
Phone (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org